بحث در
آثار و افکار و احوال
حافظ

تألیف قاسم غنی

هرمس

جلد دوم

تاریخ تصوّف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفۀ آن از صدر اسلام تا عصر حافظ

مقدمه

در مجلّد اول این کتاب مطابق طرحی که داشتیم سعی کردیم به تفصیل تا آن اندازه که برای ما دسترسی به مآخذ مقدور و میسر بود، تاریخ سیاسی قرن هشتم فارس و ایالات مجاوره را بیان کنیم که خواننده برای اطلاع از آنها محتاج به رجوع به کتب متفرقه نشود و چون محور بحث ما حافظ است راجع به دو طبقه از امرایی که معاصر با حافظ، و بسیاری از افراد این دو طبقه از ممدوحین حافظ بوده‌اند، یعنی آل اینجو و آل مظفر، به حد امکان به تفصیل و اشباع، تاریخ آنها را شرح و بسط دادیم و سایر ملوک مجاوره [را] که مناسبات صلحی و جنگی با این دو طبقه داشته‌اند، تا اندازه‌ای که مطلب موقوف بر آنها بود، شرح دادیم تا پیش چشم خوانندگان آیینه‌ای باشد که در آن سیر زندگانی سیاسی مردم آن عصر و تحولات و تبدلات حکومتهای آن روزگار را مشاهده کنند و از این مشاهده نموداری از چگونگی زندگی مردم آن عصر که از جملهٔ آنها یکی حافظ است در نظر خوانندگان مجسم گردد.

ولی چون اصل تاریخ حقیقی و واقعی هر ملتی فقط تاریخ سیاسی آن ملت نیست بلکه تاریخ سیر افکار، یعنی تاریخ ادبی و علمی و فنی و صنعتی و اجتماعی و دینی و اخلاقیِ آن ملت است لهذا مصمم شدیم که در مجلّد دوم حتی‌المقدور معلوماتی راجع به این قسمت اخیر از تاریخ جمع نماییم و به این مناسبت مجلّد دوم را به پنج فصل قسمت نمودیم:

فصل اول، در تاریخ تصوّف که مهمترین مواد مذکوره است نسبت به حافظ.

فصل دوم، در تاریخ ادبی، یعنی اوضاع نظم و نثر و اجمالی از سوانح احوال شعرا و نویسندگان در قرن مذکور.

فصل سوم، در تاریخ علمی، یعنی اوضاع علمی و حکمتی و فلسفه و سایر انواع علوم (به استثنای عرفان و تصوّف که به واسطهٔ اهمیت فوق‌العاده در فصل جداگانه صحبت خواهد شد) و مجملی از سوانح احوال علما و حکما و متکلمین و فقها و منجمین و اطبا و نحات و ریاضیین و لغویین و مورّخین.

فصل چهارم، در تاریخ اوضاع فنی و صنعتی قرن هشتم و اجمالی از شرح احوال نقاشان و حجاران و معماران و مذهّبان و خطاطان و نوازندگان و گویندگان و مغنیّان و امثالهم.

فصل پنجم، در تاریخ اوضاع اجتماعی و اخلاقی و مذهبی قرن هشتم.

اینک مجلّد دوم را آغاز می‌کنیم. چنان که گفته شد موضوع آن، قسم دیگری از تاریخ آن عصر است و عبارت است از تاریخ اوضاع و احوال علمی و ادبی و اجتماعی عصر حافظ که دومین مرحلهٔ کار ماست و اگر توفیق مساعدت کند با روشنایی که از این دو بحث به دست خواهیم آورد در مجلّد سوم وارد بحث خاص احوال حافظ و آثار و افکار او خواهیم شد.

خوانندگان محترم ما، در مقدمهٔ مجلّد اول دلایل ما را در اقدام به این طرح و لزوم تقدیم این دو مبحث یعنی تاریخ سیاسی و تاریخ اجتماعی عصر حافظ قبلاً ملاحظه کرده‌اند و امیدواریم عذر ما را در این طول و تفصیل موجه شناخته باشند.

اطلاع بر تاریخ سیاسی و اجتماعی یک عصر، علاوه بر اهمیت ذاتی و موضوعی که دارد برای شناختن یک فردِ آن عصر و روشن کردن احوال و خصوصیات او نیز در مرتبهٔ ثانوی دارای اهمیت بسیاری است؛ یعنی فرد چون محصول و پروردهٔ اجتماع است لذا برای شناختن فرد باید اجتماع را شناخت.

علوم و آرا و افکار و فنون هر عصری از آثار جماعت و محیط آن عصر است و در ایجاد آن اجتماع بیش از افراد تأثیر داشته است و چون چنین است حق اجتماع را فراموش نتوان کرد که مؤثر اول اجتماع است و فرد مظهر آن تأثیر محسوب می‌شود.

برای مزید توضیح باید دانست که اهل بحث در امثال این موضوع دو روش متباین مختلف دارند و ما می‌خواهیم حد وسط آن را اختیار کنیم. برخی از باحثین در خصوص تأثیر اجتماع و محیط، غلو و مبالغه دارند، به طوری که هر واقعه‌ای را منسوب به آن می‌دارند و از آن استنباط و تفسیر می‌کنند، به طوری که فرد را هیچ به حساب نمی‌آورند جز اینکه مظهری صرف، بدون هیچ قوه و اراده‌ای می‌پندارند. عدهٔ دیگری در باب فرد طریق مبالغه و افراط می‌پیمایند و به تأثیر جامعه و محیط هیچ توجه نکرده، فقط فرد را منشأ هر اثری می‌دانند. به عقیدهٔ ما این افراط و مبالغه از هر دو طرف خطاست برای آنکه فرد هرچند قوه‌ای است که شدت و ضعف دارد ولیکن به هر حال قوه‌ای است که در تکوین و ایجاد قوهٔ اجتماعی دارای تأثیر

است؛ بنابراین نمی‌توان آن را یک کمیّت بی‌اثر و مهملی فرض کرد. از طرف دیگر باید حساب کرد که فرد به خودی خود موجود نشده، بلکه محصول و موجود اجتماع است و جامعه و محیط در پرورش جسمی و عقلی و در احساسات و عواطف او تأثیر تمام دارد.

تربیت مادی و معنوی، قالبی است که فرد را به صورت جامعه در می‌آورد. فرد زبان خود را از جامعه می‌آموزد و با آن زبان سخن می‌گوید. دین خود را که مبدأ زندگانی روحی اوست نیز از جامعه فرا می‌گیرد نه اینکه خود آن را ایجاد کند و همچنین در اخلاق و سایر خصوصیات زندگانی اجتماعی و سیاسی مدیون جامعه است؛ پس فرد مظهر جامعه است و بنابراین باید هم فرد را شناخت و هم جامعه و محیط او را و باید به قدر امکان روابط میان این هر دو را تشخیص داده، به حساب درآورد.

در بحث اوضاع اجتماعی عصر حافظ که موضوع مجلّد دوم است، قدم اول بحث از تصوّف است که یکی از مهمترین موادی است که در تشکیل نسج حیات عقلانی آن عصر بلکه اعصار دیگر هم دخالت داشته است و بدین جهت ما این بحث را در اول همهٔ مباحث قرار داده و می‌خواهیم تا اندازه‌ای مفصل و مشروح باشد.

به طوری که خوانندگان محترم ملاحظه خواهند کرد تاریخ ادبی ما از حدود قرن پنجم با مسئلهٔ تصوّف آمیختگی عجیبی پیدا کرده و از آن تاریخ به بعد کمتر شاعری در ایران بوده است که کم یا بیش با این مسئله سر و کار نداشته است، چه شعرایی که واقعاً مؤمن به تصوّف و شخصاً معتقد به این طریقت بوده‌اند [و] چه آنها که اصطلاحات تصوّف را از باب آنکه بعدها زبان شیرین شعر و ادب بوده است استعمال می‌کرده‌اند، به هر حال همه کمابیش رنگی از تصوّف داشته‌اند. بنابراین شناختن شاعری در قرن هشتم که یکی از ادوار نمایان غلبهٔ تصوّف است بدون اطلاع از کمّ و کیف این داستان شاید صورت‌پذیر نباشد. نکتهٔ دیگری که ما را به لزوم اهتمام به این بحث متوجه می‌کند این است که تا کنون در میان نویسندگان تاریخ ادبی ما کسی به بحث جامع و کامل این مسئله اقدام نکرده است و با همهٔ اهمیتی که داشته است مورد اهتمام خاصِ باحثین ما قرار نگرفته است.

بنابراین اگر در این باب ما شرح و بسطی پیش بگیریم رواست، چه مطلب مهم و شایستهٔ شرح و بسط است. ما این بحث را افتتاح می‌کنیم و امیدواریم که آن

زمینه‌ای باشد برای خوانندگان فاضل ما تا با مطالعات شخصی خود به رفع نقایص آن اقدام فرمایند.

و نیز نکتهٔ دیگر که ما را به بحث جداگانه‌ای در تصوّف وامی‌دارد، این است که در طی صحبت از خواجه حافظ و بحث در آثار و افکار او لازم خواهد شد وارد این موضوع شویم که خواجه حافظ با تصوّف چه مناسباتی داشته و تعبیر و تفسیر او از عقاید صوفیه و عرفا به چه منوال بوده است. آیا واقعاً خواجه حافظ مؤمن به تصوّف و اهل طریقت بوده و یا فقط اصطلاحات صوفیه را از باب آنکه زبان شیرین شعر و مخصوصاً غزل بوده، در بعضی غزلیات خود به کار برده است.

بعد از یک دوره مطالعهٔ تحلیلی دیوان خواجه حافظ، از جنبهٔ عرفان و افکار صوفیان و دقت در موضوع، ملاحظه شد که برای فهم «عقاید صوفیانهٔ حافظ» و «مفهوم خواجه از عرفان و تصوّف» مناسب آن است که تحقیقی در تصوّف اسلامی و مبادی و منابع اولیهٔ آن و تحولات و تغییراتی که در دوره‌های مختلف در آن پیدا شده بکنیم تا معلوم شود که تصوّف چگونه در بین مسلمین پیدا شده و چه عوامل خارجی و داخلی در ظهور و تکامل آن مؤثر بوده و چگونه به شکل بحث مخصوصی درآمده و از چه مراحلی گذشته و در قرن هشتم هجری که قرن خواجه حافظ است چه حالی داشته و بالأخره به چه شکل و با چه کیفیت به خواجه حافظ رسیده است و چون تمهید این مقدمات به عمل آمد بگوییم تصوّف چه تأثیری در خواجه حافظ نموده و اشعار و گفتارش تا چه اندازه از تصوّف حکایت می‌کند و اگر صوفی و عارف است چه قسم صوفی است.

به عقیدهٔ نگارنده بدون تمهید این مقدمات فهم تصوّف خواجه حافظ بسیار دشوار خواهد بود زیرا خواجه شاعر است و آن اندازه از افکار صوفیانه را که در طی غزل‌سرایی مورد صحبت قرار داده، با زبان و الفاظ شاعر به موضوع پرداخته است نه با بیان یک نفر نویسنده و مصنف در مبحث عرفان و تصوّف. ضمناً این نکتهٔ مهم را هم باید در نظر داشت که تصوّف یکی از وسیعترین و پراصطلاح‌ترین مذاهب است یعنی زبان صوفی از حیث لغت و اسالیب مختلفِ تعبیر و اصطلاحاتِ گوناگونْ بسیار تواناست و شاید هیچ طریقه‌ای در وسعت دایرهٔ اصطلاح و تعبیر به تصوّف نرسد.

نکتهٔ دیگری که قابل توجه است این است که زبان و اصطلاحات صوفیان غالباً متغیر و لغزنده است یعنی برخلاف سایر فِرق و مذاهب، مثلاً فرقه‌های مختلف

فلاسفه و علما، هر یک لغات و الفاظ و تعبیرات ثابتی دارند که متفقٌ‌علیه همهٔ پیروان و شاگردان آن فرقهٔ فلسفی است ولی زبان و اصطلاحات صوفیه آن ثبات را ندارد و به کار بردن لغت در معانی مجازی و گاهی مجازِ بسیار دور فراوان است. صوفی در حال وجد و شوق و غلبهٔ سُکر و بی‌خودی، نه قافیه می‌اندیشد و نه حدود لغت و تعبیر را رعایت می‌کند.

خلاصه آنکه موضوع تصوّف و عرفان، به جهاتی که گفته شد اساساً مشکل و مبهم است [و] در دست خواجه حافظ مشکلتر و مبهمتر شده، زیرا او با زبان شاعر و با لطیفترین اقسام شعر یعنی غزل وارد مبحث شده است و به نحو اجمال اشاره به بعضی از مطالب عرفا نموده یا اصطلاحات و تعبیرات آنها را به کار برده است.

بنابراین مناسب همین است که ابتدا اطلاعات عمومی از تصوّف و تاریخ ظهور و تطورات و تعبیرات و اصطلاحات آن به دست آید تا فهم اشعار صوفیانهٔ خواجه حافظ به مدد آن اطلاعات ممکن شود.

ضمناً این فایده را هم داراست که اطلاعاتی از ظهور تصوّف و تحول آن در طی قرون به دست خواهد آمد و این در مقام خود حائز کمال اهمیت است زیرا تصوّف یکی از قویترین و بزرگترین موجهایی است که در تاریخ اسلام برخاسته است. شاید هیچ‌یک از نهضتها و دعوتها و تبلیغات به این اندازه بسط و توسعه نیافته باشد، تا جایی که ماکدونالد، مستشرق انگلیزی [انگلیسی] معتقد است که: «هر مسلمانِ بافکر، قهراً صوفی است. همهٔ مسلمانان وحدت وجودی‌اند و خود نمی‌دانند.» حاصل آنکه تصوّف در ایران ریشه‌های بسیار عمیق داشته و تأثیر آن در فکر و زندگی ایرانی شدید بوده و اطلاع بر تاریخ و عقاید صوفیان برای هر کس که طالب ادب ایران باشد لازم است.

موقعی که جلد دوم بحث در آثار و افکار و احوال حافظ را به دست گرفتیم مطابق طرحی که داشتیم از مبحث تصوّف آغاز کردیم که در تاریخ ادبی و اجتماعی قرن هشتم سرفصل همهٔ مؤثرات و عوامل محسوب بود.

پس از ورود در این بحث، هرچه پیشتر رفتیم دامنهٔ کار را پهناورتر و وسیعتر یافتیم، به طوری که برای وصول به حداقل یک نتیجهٔ مفید و به دست آوردن یک ثمره‌ای که به قدر کفایت رضایت‌بخش باشد ناچار شدیم کتابی بدین تفصیل مخصوص این بحث فراهم کنیم و با اعتراف به قصور و تقدیم معذرت، به معرض مطالعهٔ خوانندگان قرار دهیم و شرح تصوّف قرن هشتم را به قسمت دوم این مجلّد

که مخصوص بحث اوضاع و احوال اجتماعی قرن هشتم است محوّل می‌داریم. با آنکه اهمیت تصوّف و تأثیر آن در زندگانی اجتماعی و عقلی و ادبی ما بسیار زیاد بوده است گمان نمی‌رود تا کنون بحث تاریخی جامعی مطابق موازین تحقیق جدید به فارسی در این موضوع نوشته شده باشد، بنابراین نوشتن و خواندن این کتاب با وجود نواقصی که دارد محتمل است مفید واقع شود.

دکتر قاسم غنی

طهران، آبان ۱۳۲۲ هجری شمسی، مطابق ذی‌قعدهٔ ۱۳۶۲ هجری قمری

غالباً در نوشته‌های مستشرقین می‌بینیم گفته‌اند که تصوّف طریقه و مذهب خاصی نیست. مقصود ایشان این است که به معنای لغوی صحیح و تعریف جامع و مانع کلمهٔ «مذهب» و «طریقه»، تصوّف را نمی‌توان مذهبِ منظمِ دارای حدودِ معینی دانست و فرقهٔ خاصی در بین فِرَقِ اسلامی محسوب داشت و نیز مقصود آنها این است که جمع‌آوری معتقدات صوفیه به شکل اصول مسلّمهٔ قابل تدوینی دشوار است. خود صوفیه هم غالباً خود را رند و لاابالی نامیده، می‌گویند ما پشت پا به هر تحزّب و تعصب و فرقه‌بازی زده‌ایم و از قیل و قال مدرسه و جنگ هفتاد و دو ملت برکناریم، سختگیری و تعصب خامی است و خامی نشانهٔ کفر، تصوّف حال است نه قال. به گفتهٔ خواجه حافظ:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی　　که علم عشق در دفتر نباشد

حدیثی هم نقل می‌کنند که «راههای به طرف خدا، به شمارهٔ نفوس مردم است[1].» ولی چنان که رینولد نیکلسون، مستشرق معاصر معروف انگلیزی [انگلیسی] که در تحقیقات تصوّف اسلامی تخصص دارد و در این موضوع صاحب تألیفات عدیده[2] است، می‌گوید: با وجود این همه، باز بین فِرَقِ

---

۱. «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق.»

۲. از قبیل ترجمهٔ کامل مثنوی مولانا جلال الدین رومی و طبع متن فارسی آن؛ و ترجمهٔ منتخباتی از دیوان شمس تبریزی؛ و ترجمهٔ دیوان شیخ محی‌الدین ابن‌العربی موسوم به ترجمان‌الاشواق و طبع متن عربی آن؛ و ترجمهٔ کتاب کشف‌المحجوب هجویری؛ و طبع تذکرةالاولیاء عطار با مقدمهٔ حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی در شرح احوال عطار؛ و طبع متن عربی کتاب اللمع فی التصوّف ابو نصر سراج با مقدمه و حواشی و فهارس؛ و کتاب عرفای اسلام؛ و کتاب مطالعات در تصوّف اسلامی.

مختلفهٔ صوفیه یک دسته عقاید و آرای مشترکی هست که بتوان نام «اصول تصوّف» به آن داد، یعنی می‌توان یک دسته افکار و آرای اساسی مورد قبول عامهٔ عرفا را اصول و مبانی تصوّف شمرد.

البته تمام طرق و مسالک صوفیه بالأخره در یک نقطه به هم می‌رسند ولی آن نقطه برحسب زمان و مکان و مذهب و نژاد و افکار و اخلاق شخص صوفی و اوضاع و احوال اجتماعی، به اشکال گوناگون درمی‌آید و در نتیجه راههای مختلفی که بالأخره به یک نقطه منتهی می‌شود، به صور لایتناهی جلوه‌گر می‌گردد؛ به این معنی که در حالی که همهٔ اقسام تصوّف چیزهای مشترکی دارند و به طرف یک مرکز حرکت می‌کنند، هر قسم آن ممیزاتِ خاصی دارد که ناشی از ظروف و احوالی است که در تحت تأثیر آن، آن شکل از تصوّف پیدا شده و نشو و نما یافته است و برای آشنا شدن به تصوّف هر دوره همهٔ این اوضاع و احوال و مؤثرات را باید در نظر گرفت. مثلاً همان طور که فهمیدن تصوّف و عرفان مسیحی بدون در نظر گرفتن مسیحیت و خصوصیات آن در هر دوره ممکن نیست، تصوّف اسلامی را هم وقتی بخوبی می‌توان فهمید که نشو و نمای اسلام و قرون مختلفه و حوادث و سوانح هر قرن و عوامل داخلی و خارجی آن را در نظر بگیریم.

منشأ تصوّف، تاریخ آن، مناسبات تصوّف با اسلام، ممیزات آن

تصوّف یا عرفان، در نزد مسلمین عبارت است از طریقهٔ مخلوطی از فلسفه و مذهب که به عقیدهٔ پیروان آن، راه وصول به حق، منحصر به آن است و این وصول به کمال و حق متوقف است بر سیر و تفکر و مشاهداتی که مؤدّی به وجد و حال و ذوق می‌شود و در نتیجه به نحو اسرارآمیزی انسان را به خدا متصل می‌سازد. پیروان این طریقه، به صوفی و عارف و اهل کشف معروف‌اند و خود را «اهل حق» می‌نامند. اینکه گفتیم تصوّف یا عرفان اسلامی، یعنی چه؟ آیا مقصود این است که عرفانِ ملل قبل از اسلام، وارد به ممالک اسلامی شده و رنگ عقاید مسلمین به خود زده است؟ آیا تعالیم اسلامی خود مستقلاً

یک قسم عرفانی به وجود آورده است؟ آیا عرفان در نتیجهٔ تمایلاتِ وراثتی و طبیعی بشر، همان طور که در سایر اقوام پیدا شده بود، خودبه‌خود در بین مسلمین هم پیدا شده و بعد ظروف و احوال سیاسی و دینی و اجتماعی و امثال آنها در نشو و نمای تصوّف و کمال و پختگی آن مؤثّر واقع شده است؟

این سؤالات راجع به عقاید مختلفه‌ای است که در باب منشأ و مبدأ تصوّف شده و ما مهمترین آن عقاید را به اجمال در اینجا ذکر می‌کنیم:

۱. دسته‌ای گفته‌اند که تصوّف عکس‌العملی است که فکر آریایی ایرانی در مقابل اسلام عربی به وجود آورده است. خلاصهٔ تقریر این دسته، این است که می‌گویند ایرانیان پس از آنکه در جنگهای قادسیه و جلولا و حلوان و نهاوند مغلوب شمشیر عرب شده، استقلال و شوکت خود را از دست دادند خواهی نخواهی به حکم غریزهٔ حفظ جان، زیر بار دیانت اسلام رفتند ولی قوم عرب که ایرانیان از قدیم‌الایام به آنها به دیدهٔ حقارت می‌نگریستند در عین غلبه نتوانست مجرای فکر ایرانی را تغییر دهد و ایرانیها را وادار کند که در طرز فکر و عقیده و سنخ منظور و مطلوب و سلیقه و منطق و نیز در آمال و آرزو و کمال مطلوب روحانی با عرب شریک شوند زیرا تباین صوری و معنوی یعنی فرقه‌های نژادی و اختلافهای در سبک زندگی و اوضاع اجتماعی این دو قوم بسیار شدید بود. بنابراین پس از آنکه کشمکش میدانهای جنگ به مغلوبیت ایرانی خاتمه یافت انفعالات روحی و تأثرات معنوی مردم ایران به شکل کشمکش در افکار درآمد که در تاریخ ادبی و مذهبی و اجتماعی و سیاسی عرب و اسلام تأثیرات بزرگ داشته است و از مهمترین آن عکس‌العمل‌ها که نتیجهٔ کشمکش فکری مذکور است یکی تشیّع است و دیگری تصوّف. این نکته را هم باید افزود که مقصود از عکس‌العمل در این مورد این نیست که مردم ایران از روی اختیار و عمد و اراده با نقشهٔ معینی برای انتقام این کار را کرده باشند بلکه در اکثر موارد به حکم انفعالات نفسی در تحت تأثیر عواطف و احساسات مخفیه، به طوری که در علم‌النفس محرز است، پیش آمده، یعنی غالباً بدون اینکه خود مردم علت واقعی را بدانند و یا بتوانند افکار و احساسات خود را تحلیل کنند ذهنشان به این گونه عکس‌العمل‌ها سوق داده شده است.

۲. بعضی از محققین به واسطهٔ شباهت تامی که در غالب مسائل بین تصوّف

اسلامی و بعضی از فِرَقِ هندی هست تصوّف را زاییدهٔ افکار هندی شمرده‌اند.

۳. جماعتی بر آن‌اند که تصوّف اسلامی ناشی از افکار فلسفی است مخصوصاً فلسفهٔ نوافلاطونی و شاهدی که اقامه می‌کنند این است که بین فلسفهٔ اشراق و تصوّف شباهتهای بسیاری است. به اضافه، می‌گویند که تاریخ نشان می‌دهد که فلسفهٔ یونان قبل از اسلام و بعد از اسلام در آسیای غربی شیوع یافته بود. از طرف دیگر این نکته را هم باید دانست که فلسفهٔ نوافلاطونی مقدار زیادی از افکار و آرای خود را از مشرق گرفته است و فلوطین برای اطلاع بر آرای فلسفی شرقیها به شرق مسافرت کرده بود.

۴. بعضی احتمال داده‌اند که تصوّف خودبه‌خود و مستقلاً در ممالک اسلامی در بین مسلمین پیدا شده و گفته‌اند که شباهتی که بین آرای متصوّفه و مسائل عرفانی سایر اقوام هست دلیل قطعی نیست بر اینکه این محصول زاییده‌ای از آن باشد بلکه می‌توان گفت که هر دو معلول یک علت است.

۵. دسته‌ای از اهل بحث، سرچشمهٔ تصوّف اسلام را مسیحیت و رهبانیت شمرده‌اند.

۶. دسته‌ای دیگر، منبع بزرگ تصوّف را افکار بودایی دانسته‌اند.

۷. خود صوفیه به هیچ وجه تاب شنیدن این آرای و فرضها را ندارند و توهین و تخفیف خود می‌شمارند که گفتار و معتقدات آنها مقتبس از آرای وثنیّون [ثنویّون] یونان یا حکمت هندی و بودایی یا تقلید از مسیحیان و تشبّه به راهبان باشد بلکه می‌گویند تصوّف عبارت است از لُبّ و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیغمبر و نتیجهٔ کشف و شهود اولیاء الله است که از راه تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ باطن، مستحق «مواهب» الهی شده و مورد «خواطر ربانی و ملکی» گشته‌اند.

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری[1] در کتاب کشف‌المحجوب می‌گوید:

---

۱. ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الغزنوی الهجویری از عرفای اواسط قرن پنجم هجری که معاصر شیخ ابوالقاسم قشیری صاحب رسالهٔ قشیریه بوده است و شیخ ابوالقاسم قشیری در چهارصد و شصت و پنج وفات کرده است. تا جایی که اطلاع داریم کتاب هُجویری موسوم به کشف‌المحجوب، قدیمترین کتاب به زبان فارسی است در تصوّف.

محمد بن الفضل البلخی گوید العلوم ثلثة: علم من‌الله و علم مع‌الله و علم بالله.
علم بالله، علم معرفت است که همهٔ اولیای او، او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان وی را ندانستند از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود.
و علم من‌الله، علم شریعت بود که از آن از وی به ما فرمان و تکلیف است.
و علم مع‌الله، علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود. پس معرفت بی‌پذیرفت شریعت درست نیاید و ورزش شریعت بی‌اظهار مقامات راست نیاید.[1]

خلاصه اگر صوفیه زیر این بار بروند که تصوّف منابعی جز صفای قلب و کشف و شهود و مواهب داشته، اقرار ضمنی کرده‌اند که همهٔ ریاضات و مجاهدات و سیر مقامات عبث و بی‌فایده بوده است. به اضافه، صوفیهٔ ایران همیشه فلسفه را مردود دانسته، پای استدلال و عقل را چوبین شمرده‌اند و بسیاری از آنها زیر بار ادلّهٔ نقلیه نیز نرفته‌اند. راست است که در عمل غیر از این می‌بینیم و کتب آنها مشحون است از ادلّهٔ نقلیه و عقلیه، یعنی در تألیفات خود غالباً با همان منطق و فلسفه‌ای که مردود دانسته‌اند و با همان احادیث و روایات و ادلّهٔ نقلیه‌ای که موهون شمرده‌اند، به اثبات عقاید خود پرداخته و نیز با همان حربه به جنگ با مخالفین خود برخاسته‌اند ولی نظراً و اصولاً زیر بار عقل و نقل یعنی فلسفه و حدیث نمی‌روند. غزالی که یکی از بزرگان صوفیه است، به طوری که خودش در رسالهٔ المنقذ من الضلال سیر و سلوک عقلانی خود را در میان مذاهب و طریقه‌های عصر خود شرح می‌دهد، می‌گوید فلاسفه با اختلاف فِرَق و مذاهبی که دارند همهٔ آنها کافرند و بعد از تکفیر و تحمیق سقراط و افلاطون و ارسطو تکفیر فارابی و ابن‌سینا را هم واجب می‌شمرد و بعد از تقسیم علوم فلاسفه به اقسام شش‌گانهٔ ریاضی و منطق و طبیعت و حکمت الهی

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۱۹ـ۱۸.

و علم سیاست و اخلاق، در قسم الهیات می‌گوید اغلاط و اشتباهات فلاسفه را در الهیات در تحت بیست اصل می‌توان درآورد. در سه اصل از این بیست اصل تکفیر آنها واجب است و در هفده اصل دیگر بدعت‌گذار محسوب‌اند.[۱]

کتاب تهافت‌الفلاسفه را غزالی بر ضد تمام فلاسفهٔ اسلام نوشته و مخصوصاً به ابن‌سینا نظر داشته و نیز کتاب مقاصدالفلاسفه را که مثل این است که نجات ابوعلی سینا را تلخیص کرده باشد، برای نشان دادن اشتباهات فلاسفه نوشته است. به قول ارنست رنان: «اشخاصی که نخست فیلسوف بوده و بعد به واسطهٔ حیرت و یأس دست به دامن عرفان و تصوّف می‌زنند سخت‌ترین دشمن فلسفه می‌شوند.[۲]»

غزالی چون صوفی شد، با حرارت و شور بسیار کوشید که ناتوانی عقل را ثابت کند و در این خصوص از هیچ‌چیز فروگذار نکرد و حملات او بر فلسفه گران تمام شد و با وجود مساعی فلاسفهٔ بزرگی از قبیل ابن باجه اندلسی و ابن رشد اندلسی فلسفه به اعتبار خود برنگشت.

بعد از غزالی نویسندگان بزرگ صوفیه، از قبیل سنایی و شیخ فریدالدین عطار و جلال‌الدین رومی همه دشمنی مخصوصی به فلاسفه نشان داده، همه جا آنها را ملامت و سرزنش نموده و بر عقل و منطق آنها خندیده‌اند.[۳]

---

۱. اقتباس از المنقذ من الضلال، چاپ مصر.
۲. رنان در کتاب راجع به ابن رشد و فلسفهٔ او.
۳. سنایی در حدیقه می‌گوید:

چند از این عقل ترّهات‌انگیز — چند از این چرخ و طبع رنگ‌آمیز
عقل را خود کسی نهد تمکین — در مقامی که جبرئیل امین
کم ز گنجشک آید از هیبت — جبرئیلی بدان همه صولت

*

علما جمله هرزه می‌لافند — دین نه بر پای هر کسی بافند

شیخ فریدالدین عطار در اسرارنامه می‌گوید:

میامرزاد یزدانش به عقبیٰ — که گوید فلسف است این‌گونه معنی
ز جای دیگر است این‌گونه اسرار — ندارد فلسفی با این سخن کار
اگر راه محمد را چو خاکی — دو عالم خاک تو گردد ز پاکی

←

ولی این نکتهٔ مهم را باید دانست که صوفیان پخته و وارسته، معتقدند که هر یکی از مذاهب و مسالک دارای جزئی از حقیقت است ولو آن حقیقت به مقدار بسیار کمی باشد زیرا حقیقت کلّی مانند آفتاب فیاض در همه جا و در

→

و گر نه فلسفیِ کور می‌باش   ز عقل و زیرکی مهجور می‌باش
چو عقل فلسفی در علت افتاد   ز دین مصطفی بی‌دولت افتاد
ورای عقل ما را بارگاه است   ولیکن فلسفی یک چشم راه است

جلال‌الدین رومی در مجلّد اول مثنوی، در قصهٔ نالیدن ستون حنّانه از فراق پیغمبر، می‌گوید:

صد هزاران ز اهل تقلید و نشان   افکندشان نیم وهمی در گمان
که به ظن تقلید و استدلالشان   قائم است و جمله پرّ و بالشان
شبهه می‌انگیزد آن شیطان دون   درفتند این جمله کوران سرنگون
پای استدلالیان چوبین بود   پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

و نیز در مجلّد ثانی می‌گوید:

فلسفی را زَهره نی تا دم زند   دم زند قهر حقش بر هم زند
فلسفی کو منکر حنّانه است   از حواس اولیا بیگانه است
مُقریی می‌خواند از روی کتاب   مَاؤُکُم غَوراً ز چشمه بندم آب
آب را در غورها پنهان کنم   چشمه‌ها را خشک و خشکستان کنم
آب را در چشمه که آرد دگر   جز من بی‌مثل با فضل و خطر
فلسفی منطقی مستهان   می‌گذشت از سوی مکتب آن زمان

و نیز در دفتر ششم در تفسیر یکی از آیات قرآن، نسبت به امام فخر رازی که یکی از معاریف حکما و متکلمین و مفسرین اسلام است می‌گوید:

اندر این بحث ار خِرَد رهبین بدی   فخر رازی رازدار دین بدی
لیک چون مَنْ لَمْ یَذُق لَمْ یَدْرِ بود   عقل و تخییلات او حیرت فزود

و نیز در مجلّد اول مثنوی، در حکایت نخجیران و شیر، وقتی که خرگوش حیله‌ای به‌کار برد که شیر در چاه افتاد و مژدهٔ دفع شرّ شیر را برای نخجیران برد، می‌فرماید:

شیر را خرگوش در زندان نشاند   ننگ شیری کو ز خرگوشی بماند
در چنین ننگی و آنگه ای عجب   فخر دین خواهی که گویندت لقب
ای تو شیری در تک این چاه دهر   نفس چون خرگوش تو کشتت به قهر
نفس خرگوشت به صحرا در چَرا   تو به قعر این چَهِ چون و چرا

در مجلّد پنجم در بیان آنکه «صفا و سادگی نفس مطمئنه از فکرتها مشوّش می‌شود، چنان‌که بر آیینه نویسی چون پاک کنی داغی بماند» می‌گوید:

←

هر چیز آشکار است و در هر جا به شکل مخصوصی درآمده و افاضهٔ فیضی نموده است. نتیجهٔ چنین عقیده‌ای قهراً این است که صوفی روشن‌ضمیرِ غیرِ متعصب حاضر است آن حقایق را در هر جا و نزد هر فرقه‌ای ببیند، اخذ کند و التقاط نماید. حرف صحیح هم همین است. باید از چشم خود صوفیه به موضوع نگریست. آنها که یک منبع و یک منشأ خاص برای تصوّف قائل شده، یعنی مثلاً گفته‌اند تصوّف تقلیدی است از مسیحیت و رُهبانان یا آنکه شکل مخصوصی است از حکمت اشراق و امثال آن، شاید همه بر خطا رفته باشند ولی اگر بگوییم صوفیه با طرز فکر مخصوصی که دارا بوده‌اند و به مقتضای ظروف و احوال خاصی که با آن مواجه شده‌اند نخست استنباطهای مخصوصی از قرآن و اسلام نموده، بعد بتدریج از منابع مختلف، عملاً و نظراً و تحت تأثیر اوضاع و احوال گوناگون که قریباً شرح داده خواهد شد چیزهایی بر آن افزوده‌اند، غلط نرفته‌ایم.

→

فکرتِ بَد ناخن پُرزهر دان — می‌خراشد در تعمق روی جان
عمر در محمول و در موضوع رفت — بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی‌نتیجه و بی‌اثر — باطل آمد در نتیجهٔ خود نگر
می‌فزاید در وسایط فلسفی — از دلایل باز برعکسش صفی

و نیز در مجلّد اول مثنوی در «سبب حرمان اشقیا از دو جهان» حکیم را «حکیمک» خوانده و او را مصداق «خَسِر الدُنیا و الآخره» می‌شمارد:

چون حکیمک اعتقادی کرده است — کآسمان بیضه زمین چون زرده است

حتی بر اثر حملهٔ شدید فقها و عرفا، مخصوصاً حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی بر فلاسفه، تبرّی از حکما به حدی شایع شد که بعضی از شعرا نیز بر فلسفه و فیلسوف تاخته‌اند. مثلاً خاقانی می‌گوید:

فلسفه در سخن میامیزید — وانگهی نام آن جدل منهید
وَحَلِ گمرهی است بر سر راه — ای سران پای در وَحَل منهید
مشتی اطفال نوتعلم را — لوح ادبار در بغل منهید
حرم کعبه کز هبل شد پاک — باز هم در حرم هبل منهید
قفل اسطورهٔ ارسطو را — بر درِ احسن‌الملل منهید
نقش فرسودهٔ فلاطن را — بر طراز بهین حلل منهید
فلسفی مَردِ دین مپندارید — حیز را جفت سام یل منهید
افضل ار زین فضولها راند — نام افضل بجز اضل منهید

منابع مهم خارجی تصوّف عبارت است از دیانت مسیحی و اعمال رُهبانان و افکار هندی و ایرانی و بودایی که مخصوصاً از جنبهٔ ریاضت و ترک دنیا مؤثر بوده‌اند. بعد چیزی که تصوّف را به شکل فلسفه درآورد، یعنی به شکل بحث و طریقهٔ مخصوصی درآورد که وارد حل و بحث مسئلهٔ خلقت شد و از خالق تا مخلوق را مورد صحبت قرار داد، بدون شک تا مقدار زیادی فلسفهٔ یونان مخصوصاً نوافلاطونی بوده است.

هرگاه مقایسهٔ دقیقی بین افکار و آرا و گفته‌های صوفیهٔ هر قرن و افکار و آرای هندی و ایرانی و فلسفهٔ نوافلاطونی و عناصر مسیحی به عمل آید و نیز عوامل تاریخی و اجتماعی که تصوّف تحت تأثیر آن پیدا شده و یا تغییر و تحول یافته مطالعه شود خواهیم دید که قسمت معظمی از عقاید و اعمال صوفیان را می‌توان با آرا و اعمال مرتاضین و عرفای سایر ملل توفیق داد. مثلاً زهد ابراهیم ادهم و عشق رابعه و عقاید عرفانی جُنید و ذوالنون و فنای بایزید و حلاج و موضوع «انسان کامل»[۱] که در اصل ابتکار حلاج است و بعدها ابن‌العربی و ابراهیم بن عبدالکریم گیلانی[۲] آن را پرورانده، شکل مخصوصی به آن داده‌اند و فلسفهٔ اشراق سهروردی موسوم به «حکمة‌الاشراق» که خودِ نام «حکمت اشراق» امتزاج فلسفه و تصوّف را می‌رساند؛ همهٔ اینها مناسبات بسیار نزدیک بین تصوّف و فکر هندی و نوافلاطونی و مسیحیت را جلوه‌گر می‌سازد.

البته تنها شباهت بین دو چیز کافی نیست بگوییم آن دو چیز یکی هستند یا یکی از دیگری زاییده شده، ولی می‌گوییم شباهت بسیار حق این فرض را به ما می‌دهد مخصوصاً اینکه عوامل دیگری هم به مدد فرض بیاید.

---

۱. رجوع شود به الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل که نام کتاب ابراهیم بن عبد الکریم ابن ابراهیم گیلانی است که در سنهٔ ۱۲۹۳ در مصر به طبع رسیده است؛ و به تعریفات جرجانی.

۲. ابراهیم بن عبدالکریم گیلانی، متوفی در سنهٔ هشتصد و پنج هجری (معجم المطبوعات العربیة).

منشأ اسلامی تصوّف

اسلام دین عملی حقیقت‌بین معتدلی است که پیروان خود را به میانه‌روی و اعتدال توصیه می‌کند، یعنی دستور می‌دهد که مسلمانان به نعمای این دنیا، به حد اعتدال متنعم شوند ولی آخرت را هم فراموش نکنند. در ضمن حکومت بشر را هم می‌خواهد در دست داشته باشد و جامعهٔ مسلمین را اداره کند. به عبارت اخریٰ، منظور نظر اسلام سعادت دارَین است. آیات ذیل همه مویّد همین حکم است از قبیل آیهٔ: **ابتغ فیما آتاک الله الدارَ الآخرة و لاتنس نصیبکَ من الدنیا و احسن کما احسن اللهُ الیک و لاتبغ الفساد فی الارض انّ الله لایحب المفسدین**، و نیز آیهٔ: **قل من حرّم زینة الله التی اخرج لعباده و الطیباتّ من الرزق قل هی للذّین آمنوا فی الحیوة الدنیا خالصة یوم القیمة کذلک نفصلّ الآیات لقوم یعلمون.**

احادیث بسیاری هست که همه دلالت بر این می‌کند که پیغمبر از افراط و مبالغه در زهد و ریاضات شاقه و عبادات به حد افراط جلوگیری می‌فرموده است.

ابن‌الجوزی در کتاب تلبیس ابلیس می‌گوید عثمان بن مظعون، به تقلید بعضی از زُهّاد و نسّاک مسیحی[1] می‌خواسته خود را اخصا کند، زن خود را طلاق

---

۱. تماس اعراب با زُهّاد مسیحی و راهبین از دورهٔ جاهلیت شروع شده بوده است. بعد از فتح شامات البته بیشتر شده است اما اینکه عثمان بن مظعون می‌گفته «ارید ان اختصی» این اختصا در بین بعضی از زُهّاد مسیحی معمول بوده، از جمله در بین سریانی‌ها شیوع داشته، چنان‌که جاحظ در کتاب الحیوان تصریح کرده است. راجع به تفصیل آن رجوع شود به جزءِ سوم احیاءِ علوم‌الدین غزالی، چاپ مصر، ص ۳۶.

مولانای رومی در مجلّد پنجم مثنوی، اشاره به همین موضوع در معنی حدیث «لارهبانیة فی الاسلام» می‌گوید:

هین مکن خود را خصی رُهبان مشو ... ز انکه عفت هست شهوت را گرو

بی‌هویٰ نهی از هویٰ ممکن نبود ... هم غزا با مردگان نتوان نمود

و نیز در مجلّد ششم در حکایت «مناظرهٔ مرغ با صیاد در حدیث "لارهبانیة فی الاسلام"» می‌فرماید:

مرغ گفتش خواجه در خلوت مَایست ... دین احمد را ترهّب نیک نیست

از ترهّب نهی فرمود آن رسول ... بدعتی چون برگرفتی ای فضول

بگوید و سر به بیابانها بگذارد ولی پیغمبر نگذاشت این کارها را بکند و او را به اعتدال راهبری فرمود.

بخاری نقل کرده که وقتی پیغمبر در بین طواف کعبه شخصی را دید که مهار شتر در بینی خود کرده و در حالی که سر مهار در دست دیگری است مشغول طواف است حضرت مهار را قطع نموده، او را منع کرد.

و نیز ابن‌الجوزی نقل می‌کند که ابن عمر روزه‌های طولانی می‌گرفت، یعنی مثلاً دو روز، روزه می‌داشت و تمام شب را به روزه و مناجات می‌گذرانید. پیغمبر او را از افراط نهی کرد.

زنی به نام زینب، میان دو ستون مسجد ریسمانی کشیده بود که هر وقت از نماز خسته شود چند لحظه بر آن ریسمان تکیه کند و هیچ‌وقت به زمین ننشیند. پیغمبر امر فرمود آن ریسمان را باز کردند و او را به اعتدال نصیحت فرمود.

ولی بعد از همهٔ این آیات قرآنی و احادیث و روایات، به طوری که نیکلسون (Nicholson) معتقد است، اسلام خود زمینهٔ تصوّف را تهیه دیده است زیرا اسلام دین است و یکی از ارکان مهم دین اعتقاد به حیات اخروی است.

اعتقاد به حیات اخروی و ایمان به سعادت کامل و خوشیهای ابدی آخرت، مستلزم بیهوده شمردن و ناپایدار دانستن خوشیها و لذات دنیاست و خواهی نخواهی چنین تعلیم می‌دهد که یار ناپایدار دوست مدار. به اضافه، دین اسلام مانند هر دینی، مدارش بر خوف و رجا و ترغیب و ترهیب است. پیغمبر هم نذیر است و هم بشیر، یعنی هم می‌ترساند و هم امیدوار می‌سازد، هم از **جنّاتٌ تجری من تحتها الانهار** سخن می‌راند و هم از جهنمی که زفیر آتش آن از فرسنگها به گوش می‌رسد صحبت می‌فرماید. این است که در خود قرآن آیات دیگری که سائق به زهد و ترک دنیا و طلب آخرت است ملاحظه می‌شود. مثلاً در سورهٔ الحدید می‌فرماید: **اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتراهُ مصفَراً ثم یکون حُطاماً و فی الاخرة عذاب شدید و مغفرة من الله و رضوان و ما الحیوة الدنیا الا متاع الغرور.**

خود پیغمبر که مصداق **ولکم فی رسول الله اسوة حسنه** است برای مسلمین مثالی بود از زهد و سادگی و عدم تکلف در زندگی. به اضافه، به طوری که در حالات حضرت نوشته‌اند و روایات بسیار هست پیغمبر علاوه بر عبادات مقرّره، از

قبیل روزه و نماز غالباً شبها مناجات می‌فرمود و گاهی منزوی می‌شد.

اضافه بر این، بسیاری از افکار عرفانی را می‌توان مقتبس از خود قرآن شمرد. مثلاً راجع به مناسبت بین انسان و خدا در سورهٔ الحجر می‌فرماید که از روح من در او دمیده شد: **فاذا سویّته** (یعنی آدم) **و نفخت فیه من روحی**؛ و نیز می‌فرماید: **و نحن اقرب الیه من حبل الورید**؛ و نیز: **یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبّونه**؛ و نیز: **رضی الله عنهم و رضوا عنه.**

راجع به تفکر و سیر در آفاق و انفس و تذکّر به خدا که از اصول مهمهٔ تصوّف است آیاتی در قرآن هست از قبیل: **و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون**؛ و آیهٔ: **فاذکرونی اذکرکم واشکر و الی و لاتفکرون**؛ و آیهٔ: **الذّین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرّون فی خلق السموات و الارض**؛ و آیهٔ: **و اذکر ربک فی نفسک تضرّعاً و خیفة و دون الجهر من القول بالغدو و الآصال و لاتکن من الغافلین.**

و همچنین از نظر افکار وحدت وجودی که یکی از مهمترین و اساسی‌ترین اصول همهٔ فِرَقِ صوفیه است آیاتی در قرآن وارد شده است از این قبیل:

و لله المشرق و المغرب فاینما تولّوا فثمّ وجه الله انّ الله واسع علیم[۱] و آیهٔ: **الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة لزجاجة کانّها کوکب دُرّی یُوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقیة و لاغربیّة یکاد زیتها یضیی ولو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشآه و یضرب الله الامثال للناس والله بکل شیی علیم**؛ و آیهٔ: **الم تر انّ الله یعلم ما فی السموات و ما فی الارض مایکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم و لاخمسة الا هو سادسهم و لا ادنی من ذلک و لا اکثر الا هو معهم اینما کانوا.**

از طرف دیگر راجع به مدارای با عقاید و مذاهب مختلف و عدم اهمیت به صورت و ظاهر و، برعکس، اهمیت دادن به روح و معنای شرع و حقیقت و باطن دیانت که از مسائل مهمهٔ تصوّف و عرفان است نیز در قرآن آیاتی هست از قبیل آیهٔ: **ان الذین آمنوا والذین هادوا و النصاری و الصابئین من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم و لاخوف علیهم و لا هم یحزنون**؛ و آیهٔ: **لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً ولو شاء الله لجعلکم امة واحدة ولکن لیبلوکم فیما آتاکم فاستبقوا الخیرات الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم فیه تختلفون**؛ و نیز آیهٔ: **لیس**

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵.

البران تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب ولکن البرّ من آمن بالله و الیوم الآخر و الملائکة و الکتاب و النبیین؛ و نیز آیهٔ: **ولو لادفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامعُ و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیراً و لینصرنّ الله من ینصره ان الله لقوّی عزیز**؛ و نیز: **و مارمیت اذ رمیت ولکن الله رمی**.

حاصل آنکه بدون شک این قبیل آیات قرآنی در افکار یک عده از مسلمین تأثیر عمیق بخشیده و همین تأثیر را بعدها در تعالیم صوفیه آشکار می‌بینیم که چون دورهٔ کمال تصوّف رسید صوفیان برای اثبات آرای خود در مقابل معارضین، به آیات مذکور متوسّل می‌شدند و بیشتر از پیشتر به قرآن و به کشف معانی عمیقهٔ آن می‌پرداختند؛[1] همان طور که شیعیان و سایر فِرَقِ اسلامی، هر دسته برای اثبات بر حق بودن مسلک و مذهب خویش به قرآن متمسک می‌شدند و بدین طریق قرآن دستخوش ذوق و قریحهٔ مفسرین شد.

این نکته را هم باید در نظر داشت که قرآن کتابی است دارای متشابهات و بسیاری از آیات آن ذووجوه. به این جهت می‌بینیم چند سالی نگذشت که در عهد خلافت حضرت علی بن ابی طالب (ع)، آن حضرت برای احتجاج با خوارج، قرآن را کافی نمی‌دید و به ابن عباس می‌فرمود: **القرآنُ حمّال ذووجوه**.

البته در عصر پیغمبر، این اختلافات و مشکلات پیش نمی‌آمد زیرا او خودْ قرآن را تفسیر می‌کرد و اگر سوءِ تفاهمی برای کسی پیدا می‌شد او را هدایت می‌فرمود. اما بعد از رحلت او، اختلاف سلیقه و فهم اشخاص و اغراض و

---

۱. صوفیه مخصوصاً برای قرآن، ظاهر و باطنی قائل بودند و به باطن آن اهمیت بسیار می‌دادند. مولانای رومی در مثنوی، در تفسیر حدیث «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطان و فی روایة الی سبعین بطناً» می‌گوید:

حرف قرآن را مدان که ظاهر است — زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
زیر آن باطن یکی بطن دگر — خیره گردد اندر او فکر و نظر
زیر آن باطن یکی بطن سوم — که در او گردد خردها جمله گم
بطن چهارم از نُبی خود کس ندید — جز خدای بی‌نظیر بی ندید
همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم — می‌شمر تو زین حدیث معتصم
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین — دیو آدم را نبیند غیر طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است — که نقوشش ظاهر و جانش خفی است
مرد را صد سال عمّ و خال او — یک سرِ مویی نبیند حال او

تعصبات سبب اختلافات بزرگی شد زیرا فهم هر قومی مخالف قومی دیگر بود.

از ابن مسعود حدیثی نقل است که: **ما من آیة الا و لها قوم سیعملون بها.** این است که می‌بینیم بلافاصله بعد از رحلت پیغمبر، در خلافت ابوبکر موضوع فِرَق بین مسلمان واقعی و اهل ردّه، یعنی کسانی که از دیانت اسلام برگشتند، پیش آمد و در این مسئله که سرحد بین اسلام و کفر چیست و رعایت و عدم رعایت چه اصولی مؤمن را از مرتد تمیز می‌دهد، باب اختلاف در رأی باز می‌شود و ربع قرن از رحلت نگذشته، بعد از قتل عثمان، مسلمین به چند دستهٔ متخاصم منقسم می‌شوند:

۱. پیروان علی بن ابی طالب.

۲. فرقه‌ای که خون عثمان را بهانه قرار داده، با علی بن ابی طالب از در مخالفت و مخاصمت درآمدند، از قبیل عایشه دختر ابو بکر و طلحه و زبیر و معاویه و عمروعاص و اتباع ایشان.

۳. فرقهٔ دیگری که پس از جنگ صفین و تحکیم حَکَمین از طرف علی و معاویه به نام خوارج پیدا شدند.

۴. دسته‌ای که به حکم احتیاط بی‌طرفی اختیار کردند.

بعد از شهادت علی بن ابی طالب، در دورهٔ معاویه، فرقهٔ «مرجئه» پیدا شدند که شرط ایمان را اقرار به توحید دانسته، می‌گفتند: گناه به اساس ایمان ضرری نمی‌رساند [و] ایمان مقدم بر عمل است و احدی نمی‌تواند گناهکاران را اهل جهنم بشمرد زیرا حکم بهشت و جهنم با خداست [و] باید بر رأفت و کرم حق تعالی توکل داشت.

عقاید مرجئه، به مذاق امرای بنی‌امیه که نوعاً مردمان شقی و بدون تقوایی بودند و از اسلام اسمی بیش نداشتند خوش می‌آمد؛ در حالی که مخالفین بنی‌امیه، از جمله دسته‌ای از خوارج به نام «ازارقه» که پیروان نافع بن ازرق بودند می‌گفتند که هر کس اعم از مسلم و غیر مسلم مرتکب گناهی شود، ولو از گناهان صغیره باشد، مشرک است و قتل مشرک و اولاد مشرک واجب است. دستهٔ دیگری از آنها می‌گفتند فقط اولاد گناهکاران را باید از کشته شدن معاف داشت و فرقهٔ سومی از خوارج به نام «نجدات» که معتدل‌تر بودند می‌گفتند فقط در مواردی که از کسی گناه کبیره‌ای سر بزند که مسلمین در

حرام بودن آن اجماع داشته باشند، به امر و رأی علمای فقه، قتل لازم می‌آید.

طولی نکشید که مسئلهٔ جبر و اختیار در بین آمد و سبب انشقاق و اختلاف شد. دسته‌ای به نام «جبریه» یا «مجبره» می‌گفتند که انسان در کارهایی که از او صادر می‌شود، اعم از خوب یا بد، مختار نیست بلکه مجبور و مقهور است. مخالفین این دسته به نام «قدریه» یا پیروان «تفویض»، برعکس، انسان را در اعمال خود مختار می‌شمردند. فرقهٔ معتزله که اهل توحید و عدل هم نامیده می‌شوند پایهٔ خداشناسی را بر عقل گذاشته، اصول خمسه‌ای وضع کردند که در کتب ملل و نحل تفصیل آن دیده می‌شود.

چندی بعد، همین که جامعهٔ عرب استقراری یافت، یعنی در اوایل حکومت عباسیان، افکار و آرای ملل مختلفی که اسلام آورده بودند و نیز علوم و آداب همسایگان متمدن ممالک اسلامی وارد اسلام شد و ترجمهٔ کتب فلسفی و علمی مخصوصاً فلسفه یونان پیش آمد و همچنین عقاید و آرای زنادقه، یعنی کتب مانی انتشار یافت و همچنین کتب «مُرقیون» و ابن دیصان به دست یک عده ترجمه و منتشر شد [و] افکار و آرای تازه‌ای در بین خواص مسلمین انتشار یافت. در قبال فلاسفه که اهل بحث و پیروِ دلیل و برهان بودند و در اوایل ظهور فلسفه در اسلام کاری به شرع نداشتند و آزادمنش‌تر از دوره‌های بعد بودند، فِرَقِ مختلفهٔ متکلمین پیدا شدند که مقصودشان مطابقهٔ قوانین حکمت بود با ظواهر شرع، و آرا و مقالات این فرقهٔ متکلمین در الهیات و مباحث ماوراء الطبیعه در تمام طول قرون وسطا اساس و مناط عقاید متشرعینِ متفلسف بوده و هنوز هم هست. عقاید مختلفهٔ متکلمین که کمابیش در تحت تأثیر حکمت الهی و حکمت ماوراءالطبیعهٔ یونان و مقالات حکمای اسکندریه به وجود آمده، به نوبهٔ خود در تصوّف مؤثر واقع شده است.

خلاصه، در بین همهٔ این سرگرمیهای فکری مسلمین، پیشروان تصوّف هم طرح اصول و مبانی عرفان می‌ریختند.

حالا صوفیهٔ دوره‌های بعد تا چه اندازه برای شرعی جلوه دادن تصوّف کوشیده و چه مایه رنج برده‌اند که برای قرآن تفاسیر عرفانی موافق با مشرب خود پیدا کنند و چه رموز و بطونی برای آیات قرآنی قائل شده و گفته‌اند که

معانی باطنی قرآن غیر از معانی ظاهری است و برای این منظور چه مقدار احادیث بر لَهِ تصوّف به حضرت رسول نسبت داده و گاهی به حکم الغایة تبرّر الواسطه وضع کرده‌اند، کاری نداریم. به اضافه، اینجا محل صحبت و بحث آن نیست زیرا اینها تأثیر تصوّف و عکس‌العمل آن است در اسلام قرنهای بعد و آنچه ما در پی روشن کردن آن هستیم تأثیر اسلام است در ظهور تصوّف؛ یعنی می‌خواهیم بدانیم اسلام تا چه حد در پیدا شدن افکار صوفیانه مؤثر بوده است و از این نظر نشو و نمای تصوّف را در سه مرحله تحت مطالعه قرار می‌دهیم.

مرحلهٔ اول

دورهٔ صدر اسلام

در این دوره، غالب مسلمین اهل دین و زهدند، به طوری که احتیاج نداشته‌اند که اهل تقوا و عبادت و زهد را برای امتیاز از سایرین، به نام خاصی بنامند. فقط افاضل مؤمنینی که درک صحبت پیغمبر را نموده بودند «صحابه» نامیده می‌شدند. نسل بعد از صحابه، یعنی آنهایی که به فیض صحبت صحابه نایل شده بودند «تابعین» خوانده می‌شدند.

بعد از دورهٔ خلفای اربعه، مخصوصاً در اواخر قرن اول که غالب مردم سرگرم شرّ و شور دنیا بودند، یک دسته از خواص که عنایت خاصی به امور دینی داشتند «زُهّاد» و «عُبّاد» نامیده می‌شدند.

زهد و تقوای مسلمینِ صدر اسلام عملی و معتدلانه بود، یعنی مسلمانها سرگرم کارهای معاشی و تکالیف اجتماعی خود بودند و با هر مشکلی مبارزه می‌کردند و می‌کوشیدند که اوضاع و احوال بهتری در جامعهٔ مسلمین به وجود بیاورند؛ مثل عمر بن الخطاب که در کسوت پارسایی و زهد و ترک دنیا، بر ممالک وسیع عریض و طویلی حکومت می‌کرد و در همان حالی که مشغول نماز بود نقشهٔ مبارزه با ممالک اکاسره و قیاصره را در ذهن خود ترسیم می‌کرد.

شکی نیست که اعمال و رفتار و سبک زندگی عمر و امثال او برای سایر مسلمانها سرمشقی بود و البته آنهایی که کارهای دنیایی و اجتماعی کمتر داشتند یا نداشتند، از قبیل فقرای اهل‌الصفه، بیشتر از عمر و متقلدین امور اجتماعی، زاهد و متعبد بودند. به طوری که قبلاً اشاره شد، دین اسلام بر اساس ترغیب و ترهیب استوار شده [و] همان طور که صالح را به نعمای بهشت دلخوش می‌دارد گناهکار را هم از روز حساب و عذابهای جهنم می‌ترساند.

مهمترین عامل حیات مذهبی مسلمان قرن اول ترس بود، ترس از خدای منتقم قهار، ترس از مرگ، ترس از حساب روز قیامت، ترس از معصیت، ترس از جهنمی که با وصف **وقودها الناس و الحجارة** دل شیر هم از هیبت آن آب می‌شود.

این مقدمات قطعاً و قهراً انسان را به انزوا و تسلیم کامل به ارادهٔ الهی سوق می‌دهد و قدیمترین شکل تصوّف اسلامی همین است که جماعتی در طلب نجات اخروی و ترس از خُسران ابدی از دنیا کناره گرفتند و به واسطهٔ ضعف اراده و کجی سلیقه راه افراط و مبالغه پیمودند و می‌توان گفت که چون در خود آن قدرت را نمی‌دیدند که در بین ادارهٔ معاش و ادای وظایف اجتماعی ضمناً به تکالیف دینی و امور معادی خود هم بپردازند، یکباره از دنیا و هرچه که ممکن است سبب آلودگی شود چشم پوشیدند و از جادهٔ اعتدال و میانه‌روی که دستور اساسی قرآن است منحرف شدند.

لوی [لویی] ماسینیون (Louis Massignon) یکی از مستشرقین فرانسه، متخصص در مبحث تصوّف و عرفان، در مقاله‌ای که در دائرة المعارف اسلامی در منابع تصوّف نوشته، می‌گوید:

> مسلّم است که تفاسیر صوفیانهٔ قرآن و احادیثی که صوفیه راجع به سیره و زندگی شخصی پیغمبر روایت کرده‌اند متعلق به قرنهای بعد از ظهور تصوّف و غالباً مورد ارتیاب است و ما از زندگی خصوصی و شخصی پیغمبر اطلاعات مفصلی در دست نداریم. قدر مسلّم این است که تمایل به زندگانی صوفیانه که در تمام ممالک و تمام نژادها معمول بوده، در بین مسلمین هم در دو قرن اول از هجرت شایع بوده است.

قطع نظر از اخبار و حکایاتی که بعد نوشته شده، جاحظ و ابن‌الجوزی بیش از چهل نفر از زُهّادِ دو قرن اول اسلام را با نام و نشان اسم می‌برند که برای احکام شرع ظاهر و باطنی قائل بوده [و] به وجههٔ باطنی و معنوی احکام اهمیت می‌داده‌اند[۱] و این خود از یک نوع تصوّفی حکایت می‌کند.

در بین پیشروان زهد، چند نفر را به عنوان مثالهای روشن و معروف می‌توان نام برد، مانند ابوذر غفاری و حذیفة بن یمان و اویس قَرَنی و صُهیب، و بعد از آنها به جماعتی به نام «نُسّاک» و «زُهّاد» و «بکائون» برمی‌خوریم. حاصل آنکه در ابتدا تصوّف طریقهٔ عملی بود، نه مذهب نظری، چنان‌که جُنید بغدادی گفته:

ما این تصوّف به قیل و قال نگرفتیم و به جنگ و کارزار به دست نیاورده‌ایم اما از گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته‌ایم و در چشم ما آراسته بودند.[۲]

در این دوره اختلاف زیادی بین یک نفر صوفی و یک نفر مسلمان متعبد نبود و انزوا و فقرِ اختیاری صوفی برای این بود که بهتر بتواند در قرآن تفکر و تدبر کند و به وسیلهٔ عبادات و اوراد و اذکار بیشتر به خدا نزدیک شود و البته پیشروان تصوّف هیچ‌وقت پیش‌بینی نمی‌کردند که روزی خواهد آمد که آنها مورد مزاحمهٔ رؤسای حکومت مسلمین و علمای شریعت اسلام واقع شوند زیرا آنها هم کاملاً پابند به شریعت بودند و تنها فرقی که بین آنها و سایر مسلمانها بود این است که صوفیان به بعضی از اصول قرآنی بیشتر اهمیت می‌دادند و بر سایر اصول اسلامی که در نظر سایرین در یک درجه از اهمیت بود مقدم می‌شمردند. مثلاً اهمیت ذکر، یعنی قرائت قرآن یا تکرار یکی از

---

۱. فضیل بن عیاض، متوفی به سال یکصد و هشتاد و هفت می‌گفته: «بسا مردا که به مَبْرَز رود و پاک بیرون آید و بسا مردا که در کعبه رود و پلید بیرون آید» (تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۸۳).

۲. تذکرةالاولیاء عطار، ج ۲، ص ۹.

اسماءِ الله را از اهمیت نماز واجب کمتر نمی‌شمردند و نیز به توکل و تفویض هر امری به خدا اهمیت بسیار می‌دادند تا آنجا که بعضی از آنها جستجوی غذا و کسبِ حتی معالجهٔ درد و مرض را مخالف توکل شمرده‌اند.[۱]

نوشته‌اند که ابوهاشم کوفی در اواخر قرن دوم در رمله از بلاد فلسطین صومعه‌ای برای صوفیان تأسیس کرد ولی در این عهد زندگی در صوامع نادر است و غالب زُهّادِ عصر در گردش بودند و منفرداً یا با جماعتی، از جایی به جایی می‌رفتند. بعضی از آنها از صدقات زندگی می‌کردند و بعضی دیگر از دسترنج خود نان می‌خوردند.

در بین عوامل اجتماعی بسیاری که در نموّ تصوّف در جامعهٔ اسلامی مؤثر بوده، مخصوصاً دو چیز را باید متذکر بود:

۱. مسلمانهای صدر اسلام قومی بودند بسیار فقیر و گرسنه و بینوا، با زندگی بدوی بسیار ساده و بدون تکلف. فتح ممالک همجوار سبب شد که ثروت بسیاری به دست این مردم فقیر افتاد و این جماعت بادیه‌نشینِ شبیه به انسان اول، با تمدنهای پرتجمل و تکلفی تماس پیدا کردند. جامعهٔ مسلمین در نتیجهٔ این فتوحات وسیع شد، یعنی حدود آن از جزیرة العرب به سایر اقطار دنیای متمدن آن عصر امتداد یافت.

خلاصه، همهٔ این عوامل سبب شد که زندگی ساده و آرام و معتدل اعراب مبدل به زندگی پرتکلف و پرهیاهویی شود که افراط و تفریط در آن زیاد بود و مسلمینِ متعبد و متدین، این تغییرات و تحولات ناگهانی زندگی عرب را بزحمت می‌توانستند تحمل کنند.

در تواریخ نوشته‌اند که چون عمر بن الخطاب در سوریه زندگی باشوکت و تجمل معاویه را دید، به غضب درآمد و نیز خالد بن ولید سردار معروف عرب را به واسطهٔ اسراف مورد توبیخ و سرزنش قرار داد. یکی از علل مهم شورش مسلمین بر ضد خلیفهٔ سوم، عثمان بن عفان، این بود که او برخلاف

---

۱. هُجویری نوشته: «شبلی بیمار شد. طبیبی به نزدیک وی آمد. [شبلی] گفت: از چه چیز پرهیز کنم؟ از چیزی که روزی من است یا از چیزی که روزی من نیست؟ اگر پرهیز از روزی می‌باید کرد، نتوان و اگر از غیر روزی، آن به من ندهند» (کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۶۵).

شیخین، یعنی ابوبکر و عمر، چند خانه و چندین گلّه و مقداری اراضی داشت.

۲. موضوع دیگری که در برانگیزاندن دماغ مسلمانهای صدر اسلام و سوق دادن اذهان آنها به زهد و تصوّف مؤثر بوده و از عوامل مهم اجتماعی محسوب است، بلواها و طغیانها و کشتارها و جنگهای داخلی وحشت‌آور ایشان و مظالم امر و انهماک در امور دنیایی و مادی صِرف است که با شورش مردم بر ضد عثمان و قتل فجیع او شروع شد و به طوری که در تواریخ دیده می‌شود با کشته شدن عثمان فصل شومی در تاریخ اسلام آغاز گردید و آن پیشامد جنگهای داخلی است نخست بین حضرت علی بن ابی طالب (ع) و مخالفین او، که تحت لوای عایشه دختر ابوبکر جمع بودند، و بعد بین حضرت علی بن ابی طالب و معاویه و همچنین بین حضرت علی و خوارج نهروان.

بعد از شهادت حضرت علی بن ابی طالب، کشمکش و زد و خورد و جنگ و جدال بین معاویه و اولاد او و مخالفین ریاست و امارت آنها ادامه یافت و منجر به شهادت حضرت امام حسین (ع) گردید. بعد از شهادت آن حضرت سختگیری و ظلم بنی‌امیه روزبه‌روز شدت می‌یافت. باید به تاریخ مراجعه کرد و دید که مکهٔ معظمه، قبلهٔ مسلمین چگونه مورد محاصره و بی‌احترامی شد؛ مدینهٔ طیبه، محل هجرت و مدفن پیغمبر دچار چه زحمت و توهینی گردید؛ عبیدالله بن زیاد و سایر عمّال بنی‌امیه با مردم چگونه رفتار کرده‌اند؛ قیام مختار بن ابی عُبید ثقفی و سردار او ابراهیم بن مالک الاشتر و مخالفت مصعب بن زبیر با خلفای بنی‌امیه سبب چه مقدار خونریزی شده؛ عبدالملک بن مروان و عمّال ستمگر او، از قبیل حجاج بن یوسف ثقفی و قتیبة بن مسلم باهلی چقدر نفوس بی‌گناه را هلاک کرده و هزارها مردم را بدبخت کرده‌اند. همهٔ این حوادث و هزاران فجایع دیگر که در اینجا مجال گفتار در خصوص آنها نیست و باید به تواریخ مراجعه شود، در مسلمین معتقد و متدین تأثیرات بسیار عمیق نمود و همه را آشفته ساخت، به طوری که بعضی خیال می‌کردند که یوم‌القیام و آخرالزمان نزدیک شده و نزدیک است که دنیا به هم بخورد. البته این احساسات و تأثرات نفسیِ شدید ممکن نبود بدون نتیجه بماند. قهراً در هر سَری سبب یک قسم عکس‌العمل شد و سبب انشقاق امت اسلام به فِرَقِ متنوعه گردید و همه را برآشفته ساخت تا آنجا که دسته‌ای از خوارج را

چنان غضبناک ساخته بود که همهٔ مسلمانهای عهد خود را واجب‌القتل می‌دانستند. حتی بعضی از خوارج، از قبیل فرقهٔ ازارقه می‌گفتند اطفال آنها را هم باید نابود ساخت.

ایرانیان که خود را از ابنای آزادگان می‌خواندند و در زمان ساسانیان قوم عرب را پست‌ترین همسایگان خود می‌شمردند، حالا به درجه‌ای از ذلت و خواری رسیده بودند که «موالی» نامیده می‌شدند و در عِداد بندگان و ابنای اسرا به شمار می‌رفتند و بینوایی آنها به جایی رسیده بود که مصعب بن زبیر پس از غلبه بر مختار در یک روز چهار هزار نفر از آنها را گردن زد. مسلّم است که آنها به سوخته‌دلان دیگری یعنی خاندان علی بن ابی طالب گرویده، هیچ فرصتی را در راه واژگون ساختن سلسلهٔ اموی از دست نمی‌دادند.

جماعتی از مردم کوفه که مانند بصره یکی از مراکز زُهّاد عهد اول اسلام محسوب است بعد از شهادت حضرت امام حسین و حادثهٔ کربلا از اینکه نسبت به آن حضرت بی‌وفایی نموده یا با دشمنان او همدست شده‌اند پشیمان شده، نام خود را «توّابین» گذاردند و به جبران گذشته به عبادت پرداختند.

جماعتی هم برای نجات خود، بکلی منزوی شده، خود را از جامعهٔ پرشرّ و شور بیرون آوردند زیرا می‌دیدند که دورهٔ خلفای اربعه از میان رفته و به جای آنها شقی‌ترین مردم یعنی امرای ظالم اموی بر جان و مال مسلمین مسلط شده‌اند. البته در بین خلفای بنی‌امیه، عمر بن عبدالعزیز که عادل و پارسا بود و می‌کوشید به عمر بن خطاب متشبه باشد، استثناست [و] ضمناً شاهد خوبی است بر اینکه در سالهای حکومت او زمام کار به حدی گسیخته بود که امید بازگشتی به دورهٔ پاکدامنی و تقوای صدر اسلام نبود.

حاصل آنکه، بعضی از مسلمین به حدی دچار نفرت و انزجار شدند که قادر به زندگی در جامعه نبودند و تاب تحمل مظالم امرای اموی را نداشتند و این دورهٔ وحشت‌انگیز تا سقوط امویان ادامه داشته است. حسن بصری[۱] و

---

۱. اینکه در بعضی از تراجم احوال عرفا، از قبیل تذکرة الاولیاءِ عطار، حسن بصری و اویس قَرَنی را صوفی نامیده‌اند فقط از باب مشابهت اعمال و طرز زندگانی آنها است با فرقه‌ای که بعدها به نام صوفی معروف شده‌اند وإلا در زمان آنها هنوز لغت «صوفی» و «متصوّف» و «عارف» پیدا نشده بود و فرقهٔ مخصوصی به این نامها معروف نبوده است.

امثال او را باید نمونهٔ متعبدین و زُهّاد دورهٔ اموی شمرد که از پیشروان صوفیه و عرفای قرن بعد محسوب‌اند و به طوری که از تحقیق در حالات آنها برمی‌آید اینها مسلمانان متعبدِ معتقدِ پیروِ شریعت بوده، کمال وحشت را از عِقاب خدا داشته‌اند و کاملاً مراقب وظایف دینی بوده‌اند و چنان‌که ذکر شد، در تحت تأثیر عوامل اجتماعی مذکور مخصوصاً شیوع ظلم و فساد و از طرف دیگر توجه به اخبار راجع به آخرالزمان و بشاراتی که راجع به فرج بعد از شدت در بین مسلمین معروف بوده که پس از پر شدن دنیا از ظلم و جور، خداوند سعادت مسلمین را تجدید خواهد کرد و بار دیگر روزگار را پر از عدل و انصاف خواهد فرمود، از دنیا کناره جسته، به تصفیهٔ خود پرداخته‌اند.

در آثار و کلمات زُهّاد و نُسّاک این عهد، بجز آنچه که گفته شد، چیز دیگری دیده نمی‌شود؛ نه از «عشق و محبت» که در قرون بعد مدار صحبت صوفیانه است اثری می‌بینیم و نه از افکار «وحدت وجودی»، نه از «فنا و بقا» سخنی هست و نه از «صَحو و سُکر» و امثال آن، از قبیل «قبض» و «بسط» و «وقت» و «حال» و «وجد» و «جمع» و «تفرقه» و «ذوق» و «محو» و «اثبات» و «تجلّی» و «محاصره» و «مکاشفه» و «لوایح» و «طوالع» و «تمکین» و غیر ذلک.

چنان‌که قبلاً اشاره شد، تصوّف در این عهد طریقهٔ عملی بود نه نظری، به این معنی که زُهّاد پیشروِ تصوّف کاملاً پابند به شریعت بودند یعنی معتقد بودند که عمل صادقانه به احکام شرع و پیروی کامل از شریعت اسلام در روح انسان تولید «فواید» مخصوص می‌کند و آن فواید عبارت است از حصول حقایق مجرد و معقول. دیگر از جنبهٔ عملی و تعبد و زهد که گذشت چیزی از مباحث نظری و مجادلات علمی که بتدریج تصوّف را به شکل طریقهٔ خاصی مانند فِرَقِ متکلمین و فلاسفه درآورد، در میان نبود. ابوالحسین نوری گفته:

> تصوّف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است یعنی اگر رسم بودی، به مجاهده به دست آمدی و اگر علم بودی، به تعلیم حاصل

شدی، بلکه اخلاقی است که **تخلقوا باخلاق الله**، و به خلق خدا بیرون آمدن، نه به رسوم دست دهد و نه به علوم.[۱]

ابومحمد رویم گفته: تصوّف ایستادن است بر افعال حُسن.[۲]

اینک برای اینکه روشن شود که تصوّف چگونه شروع شده و چه سیر صعودی داشته است شرحی را که ابوالفرج عبدالرحمان بن الجوزی بغدادی، متوفی در سال پانصد و نود و هفت، در کتاب معروف خود موسوم به نقد العلم و العلماء، معروف به تلبیس ابلیس، در نقد مسالک صوفیه می‌گوید، در اینجا ترجمه می‌نماییم تا معلوم شود که در اول امر، سنخ فکر زُهّاد و نُسّاک پیشروِ تصوّف چه بوده و تحولات قرون بعد و پیدا شدن افکار و آرای خاص و ظهور رسوم و آداب و حَلَقات و طبقات مخصوص و بحثهای گوناگون در مقامات و احوال سالک و قیام بر انهدام آرای فلاسفه و اهل استدلال و اثبات عجزِ اهل ظاهر و علوم نقلیه از وصول به حقیقت و لزوم رجوع به قلب و تزکیهٔ آن و امثال این مباحث که بعد گفته خواهد شد، به چه منوال بوده است.

ابن‌الجوزی می‌گوید:

اسم صوفی اندکی قبل از سال دویست هجری پیدا شد و صوفیان آن عهد سخنان بسیاری در این موضوع گفته‌اند که حاصل آن این است که تصوّف عبارت است از ریاضت نفس و مجاهده برای تبدیل اخلاق رذیله به اخلاق جمیله، از قبیل زهد و حلم و صبر و اخلاص و صدق و امثال آن که در دنیا و آخرت پسندیده است. جُنید بغدادی گفته: «تصوّف یعنی بیرون آمدن از هر خوی بد و داخل شدن به هر خُلق خوب» و همچنین رویم گفته: «همهٔ مردم به رسوم متوسل‌اند، صوفیه به حقایق. مردم خود را به ظواهر شرع مکلف می‌شمرند و این قوم به حقیقت پرهیزکاری و صدق». بلی، در اول این قوم چنین بودند بعد ابلیس آنها را فریفته، هر روز تلبیس تازه‌ای برای آنها پیش آورد و در هر قرنی این تلبیسها زیادتر شد تا آنکه متأخرین آنها متمکن در تلبیس

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۵۴.   ۲. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۶۶.

شدند. اصل تلبیسِ ابلیس این بود که صوفیه را از علم باز داشت و به آنها چنان وانمود کرد که مقصود واقعی از شرع، عمل است و بس و چون چراغ علم نزد آنها خاموش شد ظلمات جهل مسلط گشت و دچار اشتباهات گوناگون شدند. بعضی مقصود از شرع را ترک کامل دنیا شمرده، مال را کژدم دانستند و فراموش کردند که مال برای مصالح خلق شده است. بعضی مصلحت بدن را کنار گذاشته، مبالغهٔ بسیار به جا آوردند. حتی بعضی هیچ نمی‌خوابیدند. این مردم مقصدشان خوب بود ولی طریقهٔ وصول به آن غیر پسندیده بود. بعضی به واسطهٔ کمی علم، مطابق احادیثی رفتار می‌کردند که معنای آن را نمی‌فهمیدند. بعد دسته‌ای پیدا شدند که در جوع و فقر و وساوس و خطرات صحبت داشتند، از قبیل حارث محاسبی که کتابی در این مواضیع تصنیف کرد. بعد دستهٔ دیگری آمدند که تغییرات خاصی در تصوّف دادند و تصوّف را با صفات خاصی از سایر فرق متمایز کردند، از قبیل اختصاص به مرقّعه و سماع و وجد و رقص و کف‌زدن و توجه زیاد و به حد افراط در نظافت و طهارت. بتدریج این طریقه نمو کرد و هر شیخی چیزی به آن افزود تا آنکه ادعای رؤیت خدا کردند و رؤیت خود را وافی‌ترین علوم شمردند، حتی علم خود را علم باطن گفتند، در حالی که علم شریعت را علم ظاهر نامیدند. بعضی از آنها را گرسنگی و ریاضتهای سخت، به خیالات فاسده واداشته، به داعیهٔ عشق و دلباختگی پرداختند؛ مثل اینکه شخص صبیح‌المنظری را در خیال آورده، به او عشق بورزند. خلاصه، کفرها و بدعتها پدیدار شده، به طرق مختلفه متشعب شدند. بعضی قائل به حلول گشتند، جمعی قول به اتحاد پیش آوردند و همین طور دستخوش تلبیسِ ابلیس بودند تا ابو عبدالرحمان السلمی کتاب سُنَن برای آنها نگاشت و بدون استناد به اصول علمی، به تفسیر قرآن پرداخت.[۱]

اگرچه ابن‌الجوزی از معارضین صوفیه است و ما وارد این مجادلات نمی‌شویم ولی استفاده‌ای که از کتاب او می‌کنیم این است که تصوّف در آغاز

---

۱. نقل به معنی، از کتاب تلبیس ابلیس، ص ۱۷۴ ـ ۱۷۳.

به چه سادگی بوده و بعد چگونه استحاله یافته و بتدریج به کجا کشیده است.

و نیز در همین قسمت از کتاب تلبیس ابلیس (ص ۱۷۱)، ابن‌الجوزی می‌گوید:

در زمان رسول‌الله نسبت مردم به ایمان و اسلام بود و گفته می‌شد «مسلم» و «مؤمن». بعد اسم «زاهد» و «عابد» حادث شد، بعد اقوامی پدیدار شدند که دلبستگی آنها به زهد و تعبد به مقامی بود که از دنیا کناره جستند و کاملاً خود را وقف عبادت نمودند و طریقهٔ خاصی به وجود آوردند.

دیگر از خصوصیات این دوره این است که زُهّاد پیشروِ تصوّف، زبان مرموز و مخصوصی ندارند و تعبیرات و اصطلاحات خاصی وضع نکرده‌اند و از همه مهمتر آنکه اسم مخصوصی ندارند و نام «صوفی» و کلمهٔ «تصوّف» و «عرفان»، به طوری که خواهیم دید، از نامهای دوره‌های بعد است.[۱]

---

۱. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در کتاب اشارات فرموده است: «مُعرِض از متاع دنیا و خوشیهای آن، او را زاهد خوانند و آن کس که مواظب باشد بر اقامت ثقل عبادات از روزه و نماز، ورا عابد خوانند و آن کس که فکر خود را صرف کرده باشد به قدس جبروت و همیشه متوقع شروق نور حق اندر سرّ خود بود، ورا عارف خوانند و این احوال که برشمردیم بود که بعضی با دگری مترکب شود.» «تنبیه: بدان که زاهدی به نزدیک آن کس که عارف نیست معاملتی است و گوییا که وی به متاع دنیا متاع آخرت می‌خرد و به نزدیک عارف، تنزه و پاکیزگی است از هرچه سرّ وی را مشغول کند از حق، و تکبر است بر همهٔ چیزها که جز حق است و عبادت نیز به نزدیک آن کس که عارف نیست هم معاملتی است و گوییا که عملی اندر دنیا می‌کند از برای مزدی که به آخرت به وی دهند و آن ثواب است و به نزدیک عارف عبادت ریاضتی است همّتهای وی را و قوّتهای نفس وی را چون متوهّمه و متخیّله، تا اندر وی عادت شود باز گردیدن از جانب غرور به جناب حق، تا به حدی رسد که این قوّتها مساعد و مسالم سرّ باطن شوند؛ یعنی آن هنگام که نفس استجلاءِ معقولات حق می‌کند از جهت مبادی، و با وی منازعت نکند تا نفس به عقل فعال پیوند می‌گیرد و چیزها اندر می‌یابد و نور وی بدو می‌تابد، و این حالت وی را ملکه شود مستقر تا هر وقت که خواهد ورا اطلاع بر نور حق تواند بود و هِمَم و قوا وی را زحمت نکنند بلکه وی را یاری دهند تا به همگی خود منخرط باشد اندر سلک قدس» (نقل از ترجمهٔ اشارات که نام مترجم آن تاکنون معلوم نشده، چاپ وزارت فرهنگ در ۱۳۱۶ هجری شمسی، ص ۱۷۴-۱۷۳).

حاصل آنکه زُهّاد این عهد، اضافه بر جنبهٔ عملی، نظراً به اساتید و پیشوایان علوم شرعی و متکلمین شبیه‌ترند تا به صوفی به معنای قرون بعد. در عین حال، عهد آنها عهد اول نهضت تصوّف محسوب است.

مرحلهٔ دوم

تصوّف در قرن دوم هجری

در قرن دوم هجری، مخصوصاً در نیمهٔ آخر آن، یک دسته مردمی در بین مسلمانها دیده می‌شوند که زندگی عجیب و خاصی دارند. به این معنی که رفتار و ظواهر حالات آنها هیچ شباهتی به سایر مردم ندارد و قهراً اسم مخصوصی می‌بایست به آنها داده شود و آن نام «صوفی» است، به مناسبت آنکه این مردم به لباس پشمینهٔ دهاتیِ خشنی ملبّس‌اند. بعضی از آنها در نقاط دور از جمعیت، صوامعی برای خود ساخته [و] در آنجا زندگی می‌کنند، بعضی در مَغاره‌ها گوشه‌نشین شده و دسته‌ای در صحراها می‌گردند.[1]

یکی از اینها ابراهیم بن ادهم است که معروف است شاهزادهٔ بلخی بوده [و] از شهر و مقام خود صرف‌نظر نموده و به قول شیخ فریدالدین عطار در تذکرةالاولیاء نُه سال در غاری در نزدیکی نیشابور به سر برده و چهارده سال در صحراها گذرانده است.

این دسته در ریاضت و زهد و ترک دنیا، مراحلی از زُهّاد عهد اول پیش افتادند. مثلاً در بین اینها «بِشْرِ حافی» را می‌بینیم که شرح زندگانی او دیوجانس یونانی را به خاطر می‌آورد و او را به آن مناسبت حافی، یعنی پابرهنه می‌گویند که روزی نزد کفش‌دوزی رفته، میخی برای نعل کفش خود طلبید، چون کفش‌دوز با او درشتی نمود، بِشْر کفشها را دور انداخت و دیگر تا زنده بود کفش نپوشید که احتیاج به خلق پیدا نکند.[2] «معروف کَرَخی» در

---

۱. رسالهٔ قشیریه، ص ۷؛ و مقدمهٔ ابن خلدون، فصل ۱۱ در تصوّف.

۲. ابن خلّکان، ج ۱، ص ۹۵.

مرض مرگ خود وصیت می‌کند که تنها پیرهن او را به فقیر بدهند تا به شکلی از دنیا برود که به دنیا آمده است.[۱] «سرّی سقطی»، خال جُنید، شبی کوزهٔ آب خود را می‌آویزد که آب خنک شود. به وسیلهٔ خوابی متذکر می‌شود که این کار ناشی از هوای نفس است. کوزه را می‌شکند و می‌گرید.[۲]

مالک دینار چهل سال در بصره بود که رطب نخورده بود. آنگه که رطب برسیدی گفتی ای اهل بصره، اینک شکم من از وی هیچ کاسته نشده است و شکم شما که هر روز رطب می‌خورید هیچ افزون نشده است. چون چهل سال برآمد بی‌قراری در وی پدید آمد. از آرزوی رطب هرچند کوشید صبر نتوانست کرد. عاقبت چون چند روز برآمد و آن آرزو هر روز زیادت می‌شد و او نفس را منع می‌کرد، در دست نفس عاجز شد. گفت البته رطب نخواهم خورد مرا خواه بکش خواه بمیر، تا شب هاتفی آواز داد که رطب می‌باید خورد، نفس را از بند بیرون آور. چون این جواب دادند و نفس وی فرصتی یافت فریاد در گرفت. مالک گفت اگر رطب خواهی یک هفته به روزه باش چنانکه هیچ افطار نکنی و شب در نماز به روز آوری تا رطب دهمت. نفس بدان راضی شد. یک هفته در قیام شب و صیام روز به آخر آورد. پس به بازار رفت و رطب خرید و رفت به مسجد تا بخورد. کودکی از بام آوازی داد که ای پدر، جهودی رطب خریده است و در مسجد می‌رود تا بخورد. مرد گفت جهود در مسجد چه کار دارد. درحال پدر کودک بیامد تا آن کدام جهود است. مالک را دید در پای وی افتاد. مالک گفت این چه سخن بود که این کودک گفت. مرد گفت خواجه معذور دار که او طفل است، نمی‌داند. آتشی در جان مالک افتاد و دانست که آن کودک را زبان غیب بوده است. گفت خداوندا، رطب ناخورده، نامم به جهودی بدادی. به زبان بی‌گناهی اگر رطب خورم، نامم به کفر بیرون دهی. به عزّت تو اگر هرگز رطب خورم.[۳]

---

۱. ابن خلّکان، ج ۲، ص ۲۲۴.
۲. تذکرة الاولیا، ج ۱.
۳. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۴۵ـ۴۴.

و همچنین:

مالک دینار سالها بگذشتی که هیچ ترشی و شیرینی نخوردی. هر شبی به دکان طباخ شدی و دو گرده خریدی و بدان روزه گشادی. گاه گاه چنان افتادی که نانش گرم بودی، بدان تسلی یافتی و نان خورش او آن بودی. وقتی بیمار شد آرزوی گوشت در دل او افتاد. ده روز صبر کرد، چون کار از دست بشد، به دکان رَوّاسی رفت و دو سه پاچهٔ گوسفند بخرید و در آستین نهاد و برفت. رَوّاس شاگردی داشت، در عقب او بفرستاد و گفت بنگر تا چه می‌کند. زمانی بود، شاگرد باز آمد. گریان گفت از اینجا برفت جایی که خالی بود. آن پاچه را از آستین بیرون کرد و دو سه بار ببویید. پس گفت ای نفس، بیش از اینت نرسد. پس آن نان و پاچه به درویشی داد و گفت ای تن ضعیف من، این همه رنج که بر تو می‌نهم مپندار که از دشمنی می‌کنم، تا فردای قیامت به آتش دوزخ بنسوزی. روزی چند صبر کن، باشد که این محنت به سر آید و در نعمتی افتی که آن را زوال نباشد.[1]

شیخ فریدالدین عطار در کتاب تذکرة الاولیا[2]، در شرح حال محمد واسع می‌گوید:

در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب می‌زد و می‌خورد و می‌گفت هر که بدین قناعت کند، از همه خلق بی‌نیاز گردد؛ و در مناجات گفتی الهی مرا برهنه و گرسنه می‌داری همچنان که دوستان خود را، آخر من این مقام به چه یافتم که حال من چون حال دوستان تو بود؛ و سخن اوست که گفتی فرّخ آن کس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای راضی باشد.

خلاصه، از این قبیل که اندکی برای نمونه ذکر شد بسیار می‌بینیم که در نهایت درجهٔ فقر و صبر و خضوع و ریاضت و انقطاع از ما سوی الله و حزن و

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۴۴.
۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۴۸.

اندوه دائم و رضا و تسلیم در هر حال و شکر در هر قسم بلا زندگی می‌کنند. اساس این قسم زندگی مبتنی بر دو اصل مهم است:

۱. توکلِ غیر محدود بر خدا، تا آن اندازهٔ بی‌خودی که حتی سالک به خود اجازه نمی‌داده که در موقع ابتلای به مرض برای علاج خود به مسئلت و دعا متوسل شود و از درگاه خدا طلب شفا کند. شیخ عطار در تذکرة الاولیا[1] در ضمن شرح حالات رابعة العدویه، زاهدهٔ معروف این عهد، می‌گوید:

> عبد الواحد عامر گوید: من و سفیان ثوری به بیمارپرسی رابعه در شدیم. از هیبت او سخن ابتدا نتوانستم کرد. سفیان را گفتم چیزی بگو. گفت اگر دعایی بگویی این رنج بر تو سهل کند. روی بدو کرد و گفت یا سفیان تو ندانی که این رنج به من که خواسته است، نه خداوند خواسته است؟ گفت بلی. گفت چون می‌دانی پس مرا می‌فرمایی که از او درخواست کنم. به خلاف خواست او، دوست را خلاف کردن روا نبود. پس سفیان گفت یا رابعه، چه چیزت آرزوست؟ گفت یا سفیان، تو مردی از اهل علم باشی. چرا چنین سخن گویی که چه آرزو می‌کندت. به عزت‌الله که دوازده سال است که مرا خرمای تر آرزو می‌کند. تو دانی که در بصره خرما را خطری نیست. من هنوز نخوردم که بنده‌ام و بنده را با آرزو چه کار. اگر من خواهم و خداوندم نخواهد این کفر بود. آن باید خواست که او خواهد تا بندهٔ به حقیقت او باشی. اگر او خود دهد آن کاری دگر بود. سفیان گفت خاموش شدم و هیچ نگفتم. پس سفیان گفت در کار تو چون سخن نمی‌توان گفت، در کار من سخنی بگوی. گفت تو نیک‌مردی، اگر نه، آن است که دنیا را دوست داری. و گفت روایت حدیث دوست داری، یعنی این جاهی است. سفیان گفت مرا رقّت آورد. گفتم: خداوندا، از من خشنود باش. رابعه گفت شرم نداری که رضای کسی جویی که تو از او راضی نه‌ای.

حتی بنده، وقتی به شروط بندگی عمل کرده که درد و رنج را احساس

---

۱. [تذکرة الاولیاء] ج ۱، ص ۷۱ـ۷۰.

نکند، یعنی به حدی در خدا محو و نابود باشد که درد خود را فراموش کند.

> نقل است که یک روز حسن بصری و مالک دینار و شقیق بلخی در برِ رابعه رفتند و او رنجور بود. حسن گفت: **لیس بصادق فی دعواه من لم‌یصبر علی ضرب مولاه**، صادق نیست در دعوی خویش هر که صبر نکند بر زخم مولای خویش. رابعه گفت: از این سخن بوی منی می‌آید. شقیق گفت: **لیس بصادق فی دعواه من لم‌یشکر علی ضرب مولاه**، صادق نیست در دعوی خویش هر که شکر نکند بر زخم مولای خویش. رابعه گفت: از این بِهْ باید. مالک دینار گفت: **لیس بصادقی فی دعواه من لم‌یتلذذ بضرب مولاه**، صادق نیست در دعوی خویش هر که لذت نیابد از زخم دوست خویش. رابعه گفت: بِهْ از این می‌باید. گفتند: تو بگوی. گفت: **لیس بصادق فی دعواه من لم‌ینس الضرب فی مشاهدة مولاه**، صادق نیست در دعوی خویش هر که فراموش نکند اَلَمِ زخم در مشاهدهٔ مطلوب خویش. این عجب نبود که زنان مصر در مشاهدهٔ مخلوق، اَلَمِ زخم نیافتند. اگر کسی در مشاهدهٔ خالق بدین صفت بود، بدیع نبود.[1]

۲. امید فوق‌العاده به خدا که رحمتش شامل همه چیز و همه‌کس است و دور کردن ترس، زیرا هیچ‌کس به استحقاق عمل، مستوجب نجات نمی‌شود. خدا توبهٔ گناهکاران را قبول نموده و می‌بخشاید. اگر مناطِ عفو الهی اعمال و افعال انسان باشد حتی اولیا هم از عذاب معاف نخواهند شد زیرا احدی حق خدمت او را ادا نکرده و نخواهد کرد.

تصوّفِ این عهد، دنبالهٔ زندگی و مسلک همان زُهّاد قرن اول اسلامی است با شکل مبالغه‌آمیزتری، یعنی زهد و انزوا و کناره‌جویی از دنیا و تحمل مشاق و توکل و ریاضت و قناعت و امثال آن بیشتر است.

چون بدقت شرح زندگی صوفیان این عهد را ملاحظه کنیم و در گفتار آنها تأمل نماییم می‌بینیم که از عناصر واقعی عرفان و گفته‌های اساسی صوفیه، از قبیل محبت الهی و وحدت وجود و امثال آن، به شکل معیّن و روشن صحبتی

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۷۲ـ۷۱.

در میان نیست و اگر هم اتفاقاً سخنی از عشق و محبت و وحدت وجود و فنا هست، به معنای پختهٔ قرنهای بعد نیست که بحث و تحقیق حدود معنی کلمهٔ «صوفی» و «تصوّف» را معین کرده، شکل علمی به مبحث داده و اصول و فروع را از یکدیگر مجزّا ساخته است و مثلاً در مقام تعریف، «صوفی» را پیروِ مذهب عشق خدایی وصف می‌کند. با وجود این باید دانست که زمینهٔ غالب این صحبتها تهیه شده و در اواخر این قرن تخم سخنان قرنهای بعد را در کلمات صوفیه که هنوز یک دسته زاهدی بیش نیستند می‌بینیم. مثلاً سرّی سقطی، از صوفیان این دوره، وقتی از جُنید می‌پرسد محبت چیست؟ جُنید می‌گوید:

> گروهی گفتند موافقت است و گروهی گفتند اشارت است و چیزهای دیگر گفته است. سرّی پوست دست خویش بگرفت و بکشید. از دستش برنخاست. گفت به عزت او که اگر گویم این پوست از دوستی او خشک شده است راست گویم و از هوش بشد و روی او چون ماه گشت.[1]

و نیز نقل است که: «سرّی گفت بنده به جایی برسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بر وی زنی خبر ندارد[2].»

و نیز به نقل عطار در تذکرة الاولیا، از معروف کَرَخی از محبت پرسیدند گفت: «محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او[3].»

تنها کسی که در بین این جماعت بیشتر از عشق و محبت الهی دم می‌زند رابعهٔ عدویّه[4] است که ظاهراً تصوّف واقعی با ظهور رابعه شروع شده است، به این معنی که می‌توان گفت از اواسط قرن دوم که زمان رابعه است تخم تصوّف واقعی کاشته می‌شود ولی به طوری که گفته شد ثمر این تخم در قرن بعد آشکار می‌گردد.

---

۱ و ۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۷۷.   ۳. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۷۲.

۴. «رابعة العدویه قبرش در بصره ...» (یاقوت، معجم‌البلدان، ج ۴، ص ۶۰۲). در تاریخ وفات او اختلاف است. ابن خلّکان وفات او را به قولی در یکصد و سی و پنج و به قولی دیگر در یکصد و هشتاد و پنج نوشته و صاحب کتاب النجوم‌الزاهرة سال وفات او را یکصد و هشتاد ضبط کرده است (ج ۱، ص ۵۰۰).

برای روشن ساختن این نظر که ظهور رابعهٔ عدویّه تا چه اندازه در طرح بسیاری از مسائل اساسی صوفیه که بعدها به تفصیل وارد آن خواهیم شد مؤثر بوده و شخصیت این زن که یکی از پیشوایان بزرگ تصوّف است تا چه حد در تاریخ تصوّف اهمیت داشته، چند فقره از گفته‌های او را در اینجا نقل می‌کنیم:[1]

وقتی در راه مکه گفت: الهی دلم بگرفت، کجا می‌روم، من کلوخی و آن خانه سنگی، مرا تو هم اینجا می‌بایی.

وقتی دیگر در مکه گفت: مرا رب‌البیت می‌باید، بیت چه کنم.

وقتی حسن بصری در محضر رابعه گریست، رابعه به او گفت: ای استاد، این گریستن از رُعونات نفس است. آب چشم خویش نگاه دار تا در اندرون تو دریایی شود، چندان که در آن دریا دل را بجویی باز نیابی، **الا عند ملیک مقتدر.**

نقل است که حسن، رابعه را گفت: رغبت کنی تا نکاحی کنیم و عقد بندیم؟ گفت: عقد نکاح بر وجودی فرو آید. اینجا وجود برخاسته است که نیست، خود گشته‌ام و هست شده بدو، و همه از آن اویم، در سایهٔ حکم اویم، خطبه از او باید خواست نه از من. گفت: ای رابعه، این به چه یافتی؟ گفت: با آنکه همهٔ یافتها گم کردم در او. حسن گفت: او را چون دانی؟ گفت: یا حسن، «چون» تو دانی، ما «بی‌چون» دانیم.

گفتند: حسن می‌گوید که اگر یک نَفَس در بهشت از دیدار حق محروم مانم چنان بنالم و بگریم که جملهٔ اهل بهشت را بر من رحمت آید. رابعه گفت: این نیکوست اما اگر چنان است که اگر در دنیا یک نَفَس از حق غافل می‌ماند همین ماتم و گریه پدید می‌آید نشان آن است که در آخرت چنان خواهد بود که گفت، و اگر نه، نه چنان است.

گفتند: حضرت عزت را دوست می‌داری؟ گفت: دارم. گفتند: شیطان را دشمن داری؟ گفت: نه. گفتند: چرا؟ گفت: از محبت رحمان، پروای عداوت شیطان ندارم که رسول را علیه السلام به خواب دیدم که مرا

---

۱. مراجعه شود به تذکرة الاولیا، ج ۱، باب هشتم، در حالات رابعهٔ عدویّه.

گفت یا رابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول الله که بود که ترا دوست ندارد ولکن محبت حق مرا چنان فروگرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند.

گفتند: محبت چیست؟ گفت: محبت از ازل درآمده است و بر ابد گذشته.

گفتند: تو او را که می‌پرستی می‌بینی؟ گفت: اگر ندیدمی نه پرستیدمی.

گفتند: بنده راضی کی بود؟ گفت: آنگاه که از محنت شاد شود چنان‌که از نعمت.

گفتند: کسی گناه بسیار دارد، اگر توبه کند در گذارد. گفت: چگونه توبه کند مگر خدایش توبه دهد و در گذارد.

و گفت: اگر ما به خود توبه کنیم به توبهٔ دیگر محتاج باشیم.

و سخن اوست که یا بنی‌آدم، از دیده به حق منزل نیست و از زبانها بدو راه نیست و سمع شاهراه زحمت گویندگان است و دست و پای ساکنان حیرت‌اند، کار با دل افتاد بکوشید تا دل را بیدار دارید که چون دل بیدار شد او را به یار حاجت نیست، یعنی دلِ بیدار آن است که گم شده است در حق و هر که گم شد یار چه کند. الفناءِ فی‌الله آنجا بود.

ثمرهٔ معرفت روی به خدا آوردن است.

و گفت: عارف آن بود که دلی خواهد از خدای. چون خدای دل دهدش، درحال دل به خدای باز دهد تا در قبضهٔ او محفوظ بود و در سِترِ او از خلق محجوب بود.

نقل است که چهار درم سیم به یکی داد که مرا گلیمی بخر که برهنه‌ام. آن مرد برفت و بازگردید. گفت: یا سیّده چه رنگ خرم؟ رابعه گفت: چون رنگ در میان آمد به من ده. آن سیم بستد در دجله انداخت، یعنی که هنوز گلیم ناپوشیده، تفرقه پدید آمد.

وقتی در فصل بهار در خانه شد و سر فرو برد. خادمه گفت: یا سیّده بیرون آی تا صُنع بینی. رابعه گفت: تو باری در آی تا صانع بینی، **شغلتنی مشاهدة الصانع عن مطالعة المصنوع.**

نقل است که جماعتی از بزرگان برِ رابعه رفتند. رابعه از یکی پرسید:

تو خدای را از بهر چه پرستی؟ گفت: هفت طبقهٔ دوزخ عظمتی دارد و همه را بدو گذر می‌باید کرد ناکام از بیم هراس. دیگری گفت: درجات بهشت منزلی شگرف دارد پس آسایش موعود است. رابعه گفت: بد بنده‌ای بود که خداوندِ خویش را از بیم و خوف عبادت کند یا به طمع مزد. پس ایشان گفتند: تو چرا می‌پرستی خدای را، طمع بهشت نیست؟ گفت: **الجار ثم الدار**. گفت: ما را نه خود تمام است که دستوری داده‌اند تا او را پرستیم. اگر بهشت و دوزخ نبودی او را طاعت نبایستی داشت، استحقاق آن نداشت که بی‌واسطه تعبد او کنند.

گفت: بار خدایا، اگر مرا فردای قیامت به دوزخ فرستی سرّی آشکارا کنم که دوزخ از من به هزار ساله راه بگریزد.

و گفتی: الهی، ما را از دنیا هرچه قسمت کرده‌ای به دشمنان خود ده و هرچه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده که مرا تو بسی.

و در مناجات می‌گفت: بار خدایا، اگر مرا فردا در دوزخ کنی من فریاد برآورم که وی را دوست داشتم. با دوست این کنند.

و در مناجات می‌گفت: الهی، کار من و آرزوی من در دنیا از جملهٔ دنیا یاد توست و در آخرت از جملهٔ آخرت لقای توست. از من این است که گفتم تو هرچه خواهی می‌کن.

و در مناجات یک شب می‌گفت: یارب، دلم حاضر کن یا نماز بی‌دل بپذیر.

از سخنان رابعهٔ عدویّه می‌توان حدس زد که از زمان او، و مخصوصاً با خود او، تحول فکری مهمی برای زُهّاد و مرتاضین این عهد پیدا شده و صحبت محبتِ الهی و عشق و فنا و بی‌خودی به میان آمده است.

موضوع وحدت وجود هم با آنکه بسیار کم در حرفهای صوفیان این عهد دیده می‌شود ولی باز زمینهٔ آن در کار تهیه شدن است.

البته در این دوره سنخ فکر و صراحت گفتار بایزید و حلاج و شبلی و امثال آنها که بعدها صوفیه برای طفره و فرار از اعتراض اهل ظاهر آنها را «اصحاب سُکر» نامیده‌اند دیده نمی‌شود ولی این قدر از بعضی کلمات آنها برمی‌آید که

اضافه بر زهد و تعبد و توکل خالصِ زُهّاد قرن اول اسلام، که از آن جهت هیچ فرقی با سایر مسلمین جز زهد بسیار ندارند، تغییر مشربی پیدا شده است.

این نکته را باید متذکر بود که هر کس از راه اصول علمی با تاریخ ملل و نِحَلِ اقوام مختلفه و موضوع ظهور و تطور و تکامل افکار و عقاید آشناست می‌داند که تغییرات و تحولات افکار و عقاید هم مثل قوانین طبیعی همیشه بتدریج و طبقه به طبقه پیش می‌رود.

هیچ‌وقت در قوانین طبیعت، انقلابهای ناگهانی و جست و خیزهای سریع و فِجایی نیست بلکه همه جا رفتار طبیعت تابع قوانین و انتظامات مخصوصی است و مطیع ارتباط تدریجیِ یک سلسله علل و معلولات و فعل و انفعالهای خاصی است. تغییر و تحول افکار هم تابع همان قوانین است. یک فکر و یک عقیده در تحت تأثیر احوال و اوضاع و مقدمات خاصی به شکل مخصوصی شروع می‌شود، بتدریج مراحلی می‌پیماید، هر روز تحولی بر آن عارض می‌شود و این تغییر تدریجی سالها دوام می‌یابد و آن فکر و عقیده که هر روز رنگ تازه‌ای پذیرفته، بالأخره به شکلی در می‌آید که با شکل روز اول کَمّاً و کیفاً فرقهای بسیار دارد، تا آنجا که گاهی شناخته نمی‌شود که فکر و عقیدهٔ فعلی محصول فکر و عقیدهٔ قدیمی است و دقت بسیار لازم است تا معلوم شود که تحولات و تغییرات تدریجی چگونه و به چه منوال بوده است.

البته راست است که در بعضی ظروف و احوال خاص، گاهی نشو و نمای فکر و عقیده‌ای بسیار سریع است و گاهی بطیء و بعضی از اوقات هم در حال توقف و رکود. در هر حال چون چند سال یا چند قرن از مبدأ ظهور فکر و عقیده‌ای بگذرد و ملاحظه شود که آن فکر و عقیده عوض شده و شکل تازه‌ای به خود گرفته، نباید تصور کرد که این تحول ناگهانی و بَغتتاً پیش آمده، یعنی یکدفعه از شکل روز اول به این شکل درآمده و از باب امسیتُ کردیاً و اصبحت عربیاً بوده؛ بلکه باید دانست که بین فکر و عقیدهٔ سادهٔ روز اول و تحول بعد، تمام مراحل و درجات موجود بوده و آن فکر و عقیده از تمام آن مراحل گذشته و سیر طبیعی خود را نموده تا به آن شکل نهایی رسیده است. فقط اهل تحقیق باید با روش مخصوصی که در نقد و بحث مقرر است آشنا باشند و بکوشند تا همهٔ آن مراحل تدریجی را بیابند؛ از جمله موضوع

وحدت وجود که در قرنهای بعد بسیار اهمیت یافته، بلکه یکی از مهمترین مباحث صوفیان شده و آن همه مجادله و تکفیر و هیاهو به وجود آورده و جماعتی در این گیر و دارها به هلاکت رسیده‌اند، از اواسط همین قرن شروع شده و نمونه‌هایی از آن، به شکل بسیار ساده‌ای در اقوال صوفیان دیده می‌شود.

مثلاً در حالات بِشْرِ حافی نوشته‌اند:

و طریق زهد پیش گرفت و از شدت غلبهٔ مشاهدهٔ حق تعالی هرگز کفش در پای نکرد، حافی از آن گفتند. با او گفتند: چرا کفش در پای نکنی؟ گفت: آن روز که آشتی کردند پای‌برهنه بودم، باز شرم دارم که کفش در پای کنم. و نیز حق تعالی می‌گوید زمین را بساط شما گردانیدم، بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن. جمعی از اصحاب خلوت چنان شدند که به کلوخی استنجا نتوانند کرد [و] آبی از دهن بر زمین نتوانند انداخت که جمله در او نورالله بینند. بِشْر را نیز همین افتاد بلکه نورالله چشم رونده گردد بی‌بَصر، جز خدای خود را نبیند هر که را خدای چشم او شد جز خدای نتواند دید. چنان‌که خواجهٔ انبیا علیهم السلام در پس جنازهٔ ثعلبه به سر انگشت پای می‌رفت. فرمود ترسم که پای بر سر ملائکه نهم و آن ملائکه چیست، نورالله **المومن ینظر بنورالله**.[۱]

محمد واسع از صوفیان معروف این عهد می‌گوید: **مارأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه**[۲].

دیگر از چیزهای تازه‌ای که از اواسط قرن دوم در تصوّف این عهد شایع می‌شود شروع به این زمزمه است که روح و باطن احکام شریعت مهمتر از صورت و ظاهر آن است. مثلاً در تذکرة الاولیا[۳] مذکور است که شخصی با بِشْرِ حافی مشاورت کرد که:

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۰۷ و کشف المحجوب هُجویری، ص ۱۳۱.

۲. تذکرة الاولیا، شرح حال محمد واسع.

۳. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۱۱.

دو هزار درم دارم حلال، می‌خواهم که به حج شوم. گفت: تو به تماشا می‌روی. اگر برای رضای خدای می‌روی، برو وام کسی بگزار یا بده به یتیم و یا به مردی مُقِلْ‌حال، که آن راحت که به دل مسلمانی رسد از صد حج اسلام پسندیده‌تر. گفت: رغبت حج بیشتر می‌بینم. گفت: از آنکه این مالها نه از وجه نیکو به دست آورده‌ای تا به ناوجوه خرج نکنی قرار نگیری.

و نیز فضیل عیاض به پسر خود که می‌خواست یک دینار زر به مستحقی بدهد می‌گوید: یا پسر، این تو را از ده حج و ده عُمره فاضلتر.[1]

وقتی معروف کَرَخی روزهٔ خود را شکست و از سقّایی که فریاد می‌کرد «خدا رحمت کند کسی را که آب بنوشد»، آب گرفته نوشید، گفتند: نه که روزه‌دار بودی؟ گفت: آری، لکن به دعا رغبت کردم.[2]

با همهٔ این تحولات و تغییرات، باز صوفیان این عهد معتدل‌اند و رعایت احکام شرعی را نموده و به طور کلّی متشرع محسوب می‌شوند و سایر مسلمین آنها را اهل بدعت نمی‌شمارند.

دیگر از خصوصیات این دوره این است که در قسمت اخیر این قرن، زُهّاد و عُبّادِ مذکور به اسم خاصی نامیده می‌شوند و آن نام «صوفی» است و نیز طریقهٔ آنها به اسم «تصوّف» موسوم می‌گردد.

پیدا شدن کلمهٔ «صوفی» و «متصوّف» و اصل آن دو کلمه

به طوری که قبلاً به نحو اجمال گفته شد، در صدر اسلام غالب مسلمین اهل دین و زهد بودند و حاجتی نبود که اهل تقوا و طاعت را به وصف خاصی نام ببرند. آنهایی که صحبت پیغمبر را درک کرده بودند «صحابه» نامیده می‌شدند و نسل بعد از آنها یعنی آنهایی که با صحابه محشور بوده، «تابعین» خوانده می‌شدند.

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۸۴.

۲. تذکرة الاولیا و رسالهٔ قشیریه و وفیات الاعیان ابن خلّکان.

از زمان معاویه و تسلط بنی‌امیه به بعد، دنیادوستی بر تقوا و خداپرستی غلبه نمود. معدودی از مسلمین که شدیداً مواظب امر دین و متعبد و متقی بودند «زُهّاد» و «عُبّاد» نامیده می‌شدند.

پس از انشقاق مسلمین به فرقه‌های گوناگون، هر فرقه‌ای مدعی بود که زُهّاد و عُبّادی در بین آنها هست. در این هنگام دستهٔ مخصوصی به نام «صوفیه» و «متصوّفه» پیدا شدند و در حدود سنهٔ دویست هجری این نامها شایع و معروف گشت. البته بدقت نمی‌توان گفت که در چه سالی از سالهای قرن دوم هجری این اسم پیدا شده، ولی قدر مسلّم این است که در دورهٔ «صحابه» و «تابعین» این کلمات نبوده، بلکه از نامهای قرن دوم است.[۱] ابن‌الجوزی می‌گوید: «در زمان رسول‌الله نسبت به ایمان و اسلام بود، یعنی گفته می‌شد "مسلم" و "مؤمن". بعد نام "زاهد" و "عابد" پیدا شد. بعد جماعتی پیدا شدند که تعلق شدید به زهد و تعبد داشتند، چندان که از دنیا اعراض کرده، آن را ترک کردند و یکسره به عبادت و انزوا پرداختند. گفته‌اند که اول کسی که بکلی خود را وقف خدمت به خدا کرد مردی بود مجاورِ خانهٔ کعبه به نام "صوفة"[۲] که اسم واقعی او "غوث بن مرّ" بود و زُهّادی که از حیث انقطاع از ما سوی الله شبیه به او بودند "صوفیه" نامیده شدند.»

جماعتی گفته‌اند که «تصوّف» منسوب به اهل صُفّه است که جماعتی از فقرای بدون مال و خانوادهٔ مسلمین صدر اسلام بوده‌اند که در صُفّهٔ مسجد رسول‌الله منزل داشته‌اند و با صدقه زندگی می‌کرده‌اند تا آنکه بعد از فتوحات اسلام بی‌نیاز شدند اما نسبت صوفی به اهل صُفّه غلط است زیرا اگر منتسب به اهل صُفّه بودند می‌بایست «صفیّ» نامیده شوند.[۳]

---

۱. رجوع شود به مقدمهٔ ابن خلدون، کلمهٔ «تصوّف».

۲. ابن الجوزی می‌گوید که غوث بن مرّ، به این مناسبت «صوفة» نامیده شد که چون برای مادرش پسری باقی نمی‌ماند نذر کرد که اگر غوث زنده بماند او را وقف خدمت کعبه کند و چون طفل را مجاور کعبه کرد و وقتی شدت گرما به او آسیب رسانیده مدهوشش ساخت مادرش گفت پسرم چون «صوفة» شده است [و] به این مناسبت، از آن به بعد «صوفة» نامیده شد.

۳. اهل‌الصُفّة عبارت‌اند از جمعی زاهد فقیر و غریب از مهاجرین صحابه که در حدود ←

سمعانی در انساب در نسبت «الصوفی» می‌گوید:

هذه النسبة اختلفوا فیها منهم من قال منسوبة الی لبس الصوف و منهم من قال من الصفا و منهم من قال من بنی صوفة و هم جماعة من العرب کانوا یتزهدون و یقللون من الدنیا فنسبت هذه الطایفة الیهم.

بعضی گفته‌اند که لغت «صوفی» از «صوفانة[۱]» می‌آید که گیاه نازک کوتاهی است و چون صوفیه به گیاه صحرا قناعت می‌کردند، به این مناسبت «صوفی» نامیده شدند ولی این نیز غلط است. زیرا نسبت به «صوفانه»، «صوفانی» است نه «صوفی».

بعضی گفته‌اند که لغت «صوفی» منسوب به «صوفةالقفا» یعنی موهایی است که در قسمت مؤخر پشت سر می‌روید[۲] و نیز جماعتی گفته‌اند «صوفی» منسوب به «صوف» است و این محتمل است. «و این نام اندکی قبل از سنهٔ دویست هجری پیدا شد[۳].»

← هفتاد نفر بوده و گاهی کمتر و بیشتر می‌شده‌اند. این جماعت به واسطهٔ نداشتن مسکن و مال و اولاد در صُفّهٔ مسجد نبوی منزل داشته‌اند و به نقل ابن تیمیه، اضافه بر مهاجرین، بعضی از غربای وارد به مدینه، اعم از غنی یا فقیر، همین‌که جایی برای منزل کردن پیدا نمی‌کرده‌اند، به آن صُفّه می‌رفته‌اند و پس از تهیهٔ محل و مأوی، از اصحاب صُفّه جدا می‌شده‌اند. این است که اهل صُفّه عدد ثابتی نداشته‌اند و کم و زیاد می‌شده‌اند. مثلاً گاهی ده نفر یا کمتر بوده و گاهی به شصت یا هفتاد نفر می‌رسیده‌اند و از اول تا آخر، مجموعهٔ صحابه‌ای که اهل صُفّه شده‌اند بیشتر از چهارصد نفر بوده‌اند که بعضی به کسب معاش می‌کرده‌اند و بعضی مهمان سایر مسلمین بوده‌اند و پیغمبر خود اعانت بسیار به آنها می‌فرموده است. معاریف اهل صُفّه عبارت‌اند از: بلال بن رباح؛ سلمانْ فارسی؛ عمار بن یاسر؛ صهیب بن سنان؛ زید بن خطّاب، برادر عمر؛ مقداد بن الاسود؛ ابوذر؛ ابوعبید؛ عامر بن عبدالله بن الجراح (برای تفصیل رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۱۰۷ـ۹۷).

۱. «الصوفانه بالضم بقلة زغباء قصیره» (قاموس)؛ «صوفانه، به ضم، تره‌یی است زرد موی‌دار خرد» (منتهی‌الارب).

۲. از تعبیرات بارد، یکی این است که چون صوفی مانند این موهین و لین و آرام است «صوفی» نامیده شده است.

۳. تلبیس ابلیس، ترجمهٔ به معنی و تلخیص.

قُشیری[۱] از صوفیان اواخر قرن چهارم که تا اواسط قرن پنجم مـی‌زیسته، در رسالهٔ قشیریه می‌گوید: «این طایفه غالباً به نام صوفی نامیده می‌شوند، بـه ایـن معنی که پیرو طریقهٔ "صوفی" و جماعت آنها "صوفیه" یا "متصوّف" و "متصوّفة" نامیده می‌شوند.»

به عقیدهٔ قُشیری[۲] این کلمه لفظ جامد غیرمشتقی است که نـظایر آن در لغت عرب بسیار است مثل کـلمهٔ «لقب». و امـا قـول آنـهایی کـه گـفته‌انـد کـلمهٔ «صوفی» از «صوف» مشتق است و **تصوّف اذالبس الصوف کمایقال تقمص اذالبس القمیص فذلک وجه ولکن القوم لم‌یختصوا بلبس الصوف** و اما آنها که گـفته‌انـد کـه صوفی منسوب به «صُفّة» است، یعنی صُفّهٔ مسجد رسـول‌الله، صـحیح نـیست زیرا نسبت به «صُفة»، «صوفی» نیست؛ و نیز بعضی گفته‌اند که کـلمهٔ صـوفی از «صفا» می‌آید ولی اشتقاق صوفی از صفا بعید است؛ و اینکه بـعضی دیگـر گفته‌اند که صوفی مشتق از کلمهٔ «صَف» است به ایـن مـناسبت کـه از جـهت قلب، در صف اول هستند این معنی صحیح است ولی در مـقتضای لغت چـنین نسبتی صحیح نیست.

به طوری که قُشیری اشـاره مـی‌کند، بـعضی از صـوفیه مـعتقدند کـه کـلمهٔ «صوفی» مشتق از «صفا» یا «صفو» است و مـراد از آن، صـفای قـلب اهـل تصوّف و انشراح صـدر و مـراتب رضـا و تسـلیم بـه مـقدرات الهـی است. بـه اضافه، صوفیه با خداوند در حال صـفایی هسـتند کـه هـیچ‌چیز آنـها را از آن باز نمی‌دارد و همچنین وجه مناسبت آن است که صـوفیه بـه واسـطهٔ مـوهبت الهی از کدورت جهل صاف شده‌اند. ولی صوفیه از ایـن غـفلت کـرده‌انـد کـه نسبت به «صفا» برحسب موازین لغت عرب، «صوفی» نخواهد بود لذا بـرای

---

۱. ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری در سنهٔ سیصد و هـفتاد و شش مـتولد شـده و در ربیع‌الآخر سنهٔ چهارصد و شصت و پنج در نیشابور وفات کرده است.

۲. نقل به معنی و به تلخیص از رسالهٔ قشیریه؛ و نیز عوام صوفیه می‌گفته‌اند که چون اضافه بر اینکه از حیث حضور قلب و مناجات و بلندی همت و تـقرب بـه خـدا در صـف اول مـحسوب‌انـد [و] در نـماز زودتـر از سـایرین حـاضر مـی‌شده و در صـف اول قـرار می‌گرفته‌اند «صوفی» نامیده شده‌اند، در حالی که نسبت به «صف»، «صفّی» است نـه «صوفی».

فرار از اعتراض اهل لغت گفته‌اند که «صوفی» در اصل «صفوی» بوده و در نتیجهٔ تغییر، «صوفی» شده است.

ابونصر سرّاج طوسی در کتاب اللمع می‌گوید اگر کسی بپرسد که هر صنفی را به «حال» یا «علم» مخصوصی منسوب می‌دارند مثلاً اصحاب حدیث را «محدّث» و اصحاب فقه را «فقیه» و اهل زهد را «زاهد» و اهل توکل را «متوکل» و اهل صبر را «صابر» می‌نامند، چرا صوفیه را به حال یا علمی منسوب نمی‌داری؟ می‌گویم برای اینکه صوفیه منفرد در یک علم، دونِ سایر علوم، یا متصف به یکی از احوال و مقامات، دونِ سایر احوال و مقامات نیستند بلکه معدن جمیع علوم و مستجمع جمیع احوال و اخلاق محمودهٔ شریفه‌اند؛ بنابراین ظاهر آنها را مناط تسمیه قرار می‌دهم و آنها را «صوفی» می‌نامم زیرا پشمینه‌پوشند و پشمینه‌پوشی، دأبِ انبیا و صدّیقین و حواریون و زُهّاد بوده است. تا آنجا که می‌گوید:[1]

> اما اینکه گفته شده است که کلمه «صوفی» نام تازه‌ای است که اهالی بغداد به وجود آورده‌اند، محال است زیرا در عهد حسن بصری این اسم معروف بوده و حسن به درک صحبت جماعتی از صحابهٔ رسول نایل شده بود و از قول او روایت شده که گفته: «مردی صوفی را در طواف دیدم چیزی به او دادم نگرفت و گفت چهار پاره پول با من است و همان مرا کافی است.» و از سفیان ثوری[2] روایت شده که گفت: «اگر ابو هاشم صوفی[3] نبود من دقایق ریا را نمی‌شناختم.»

و نیز در کتاب [او] راجع به اخبار مکه از قول محمد بن اسحاق بن یسار نقل شده که:

---

۱. کتاب اللمع فی‌التصوّف، تألیف ابونصر عبدالله بن علی السرّاج طوسی، چاپ لیدن، ص ۲۲ـ۲۰.

۲. سفیان ثوری در سال یکصد و شصت و یک در بصره وفات یافته است (نفحات‌الانس).

۳. جاحظ که در سال دویست و پنجاه و پنج وفات کرده، در کتاب البیان و التبیین (جزو اول، چاپ مصر، ص ۲۳۲) در «باب ذکر النسالک و الزهّاد من اهل البیان» می‌گوید: «و اسماء الصوفیة من النساک ممن یجید الکلام»: «کلاب» و «کلیب» و «هاشم الاوقص» و «ابوهاشم الصوفی» و «صالح بن عبدالجلیل».

گفته و جماعتی حدیث کرده‌اند که قبل از اسلام گاهی مکه چنان خالی می‌شد که حتی یک نفر برای طوافِ بیت نبود و از یکی از شهرهای دور مردی صوفی می‌آمد و طواف می‌کرد و برمی‌گشت و اگر این حدیث صحیح باشد دلیل بر آن است که قبل از اسلام این اسم معروف بوده و جماعتی از اهل فضل و صلاح به این اسم موسوم و منسوب می‌شده‌اند.

به طوری که ملاحظه می‌شود ابونصر سرّاج، اشتقاق کلمهٔ «صوفی» را از «صوف» قبول می‌کند ولی با تحقیق و نظر خاصی که خلاصه‌اش این است که می‌گوید اگر بپرسند که چرا هر فرقه‌ای را به آن چیزی که واجدند نسبت می‌دهند ولی صوفی را به حال یا به علمی نسبت نمی‌دهند جواب می‌گویم که صوفیه اختصاص به حال یا مقام یا علمی، دونِ حال یا مقام یا علم دیگر ندارند بلکه مجمع جمیع علوم و محل جمیع فضایل‌اند؛ به اضافه، در طریقت و سلوک دائماً از حالی به حال دیگر منتقل می‌شوند و با خدا حالات مختلفه‌ای دارند[1]، لذا نمی‌توان اسم خاص یا حال خاص یا علم خاصی به آنها نسبت داد و آن را صفت لازم و دائم آنها شمرد بلکه لازم خواهد آمد که هر دم به مقتضای حال و مقام و علم آن لحظه، اسم خاصی به صوفی داده شود. به این جهت آنها را به لباس پشمینه‌ای که زیِّ انبیا و شعار اولیا و اصفیاست نسبت داده‌اند. این اضافه به ظاهر و نسبت به لباس، اسم مجمل عامّی است که از جمیع علوم و اعمال و اخلاق و احوال شریفهٔ آنها حکایت می‌کند، همان طور که خداوند خواص اصحاب عیسی را حواریون نامیده و حواریون قومی بوده‌اند که لباس سفید می‌پوشیده‌اند. پس همان طور که خدا اصحاب خاص عیسی را به علم یا عمل یا حال مخصوصی ننامیده و نسبت نداده، بلکه به لباس آنها منسوب ساخته است ما هم صوفیه را به ظاهر لباسشان که لباس انبیا و اولیا و صدّیقین و شعار اتقیا و زُهّاد است نسبت می‌دهیم.

ماسینیون در مقاله‌ای که در دائرة المعارف اسلامی راجع به تصوّف نوشته،

---

۱. از جُنید بغدادی پرسیدند: «فرق میان دل مؤمن و منافق چیست؟ گفت: دل مؤمن در ساعتی هفتاد بار بگردد و دل منافق هفتاد سال بر یک حال بماند» (تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۳۵).

می‌گوید کلمهٔ صوفی برای اولین بار در قسمت اخیر قرن دوم هجری با جابر بن حیّان که طریقهٔ تزهّد خاصی داشته و ابوهاشم کوفی، عارف معروف دیده می‌شود.

کلمهٔ جمع «صوفیه» به مناسبت بلوای مختصری که در اسکندریه واقع شده، یعنی در سال صد و نود و نه هجری در ضمن ذکر آن حادثه دیده می‌شود و نیز در همان حدود در آثار محاسبی[۱] و جاحظ[۲] نامی از فرقهٔ نیمه‌شیعیِ عارفانه‌ای که در کوفه تأسیس شده و آخرین پیشوای آن فرقه عبدک الصوفی بوده، به نظر می‌رسد.

عبدک الصوفی در حدود دویست و ده هجری در بغداد مرده است و او مردی منزوی و زاهد بود و اول کسی است که به لقب «صوفی» ملقب شده است و در آن ایام این لفظ بر بعضی زُهّاد شیعهٔ کوفه و نیز بر یک دسته مردمی که مانند آنها بوده‌اند، از قبیل شورشیان اسکندریه، در سال صد و نود و نه اطلاق می‌شده است. چون عبدک گوشت نمی‌خورده، بعضی از معاصرین او را از زنادقه محسوب می‌داشته‌اند.

و نیز ماسینیون می‌گوید: در قرون اول سالکین طریقت به اسم صوفیه معروف نبودند و لفظ صوفی در قرن سوم معروف شد و اول کسی که در بغداد به این نام معروف شد عبدک صوفی است که از بزرگان مشایخ و قدمای آنها است و او قبل از بِشْر بن حارث حافی، متوفی در سنهٔ دویست و بیست و هفت و نیز قبل از سرّی سقطی، متوفی در سنهٔ دویست و بیست و پنج[۳] است. بنابراین کلمهٔ صوفی که در ابتدا در کوفه شایع شده، قریب پنجاه سال بعد اهمیت فوق‌العاده پیدا کرد زیرا در این تاریخ مقصود از «صوفیه» جامعهٔ عرفای عراق بوده، در مقابل «ملامتیه» که عبارت بوده‌اند از عرفای خراسان و از قرن چهارم به بعد دیگر این حد از میان رفته و مقصود از صوفیه همهٔ عرفای مسلمین بوده‌اند.

---

۱. متوفی در سال دویست و چهل و سه (نفحات‌الانس).
۲. متوفی در سال دویست و پنجاه و پنج (ابن خلّکان).
۳. به ضبط ابن خلّکان و جامی، تاریخ وفات سرّی سقطی سال دویست و پنجاه و سه بوده است.

پوشیدن صوف یعنی جُبّهٔ سفید پشمی[۱] که در حدود سال صدم هجری عادت خارجیان و لباس مسیحیان شمرده می‌شد، در اواخر قرن دوم هجری و اوایل قرن سوم شایع شد و حتی لباس اسلامی خالص به شمار می‌رفت و احادیث بسیاری ذکر می‌کردند که این قسم لباس پسندیدهٔ پیغمبر بوده است.

البته لازم به تذکر نیست که این قسم احادیث و امثال آن غالباً مجعول است زیرا در جمیع مسائلی که بین صوفیه و مخالفین آنها مخصوصاً فقها محل اختلاف و گفتگو بوده، هر دو طرف در اثبات مدعای خود به حدیث متوسل شده و روایاتی را شاهد آورده‌اند و چنان‌که بر اهل تتبع معلوم است در طی قرون این قدر روایات نقل شده و احادیث زیر و رو شده و صحیح و غلط به هم درآمیخته که حتی با موازین حدیث‌شناسی و نقد روایت، باز تمیز درست از نادرست بر اهل فن هم دشوار است.

غالب بزرگان صوفیه زیر بار این تحقیق تاریخی نمی‌روند و راضی نمی‌شوند که کلمهٔ «صوفی» و «متصوّف» از لغات مستحدثه باشد. حتی بعضی از آنها گفته‌اند که کلمهٔ «صوفی» لفظ جاهلی است که قبل از ظهور اسلام هم طوایف عرب آن لغت را می‌دانسته‌اند.

در هر حال، خواه لفظ صوفی و متصوّف، به عقیدهٔ ابن خلدون[۲] در اثنای قرن دوم پیدا شده باشد، خواه این تعبیر در بین مسلمانهای قبل از قرن دوم هم دیده شود و خواه به عقیدهٔ صاحب لمع که نمی‌خواهد زیر این بار برود که کلمهٔ «صوفیه» اسم مبتدعی باشد که صحابه و تابعین به آن واقف نبوده‌اند، قدر مسلّم این است که استعمال این لفظ در اواخر قرن دوم شروع شده و بعد شایع شده است.[۳]

---

۱. در ادوار بعد این جُبّه سیاه بوده است و «دلق ازرق» و «دلق سیه» در اشعار فراوان وارد شده است.

۲. مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ مصر (الفصل الحادی عشر، فی علم‌التصوّف)، ص ۳۹۲.

۳. در کتاب الفصول المهمة فی معرفة الائمة، تألیف شیخ نورالدین علی بن محمد بن احمد المالکی الشهیر بابن الصباغ، که در سنهٔ هشتصد و پنجاه و پنج وفات کرده، در فصل راجع به حضرت رضا (ع) این روایت را به سند معتبر نقل کرده که چون حضرت رضا به نیشابور رسید جماعتی از صوفیه نزد حضرت آمدند و سؤالی از حضرت کردند که عین ←

ابن تیمیه در رسالهٔ صوفیه و فقراء، پس از ردّ اقوال مختلف می‌گوید:

قول معروف آن است که صوفی نسبت به «صوف» است و اول ظهور صوفیه در بصره بود و نیز اول کسی که دِیر کوچکی برای صوفیه ساخت بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند و عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. صوفیهٔ بصره در زهد و عبادت و ترس از خدا مبالغه می‌کردند و در این جهت از مردم سایر شهرها ممتاز بودند، این است که ضرب‌المثل شده [بود و] می‌گفتند «فقه کوفی» و «عبادت بصره‌ای».

اینها است اقوال و عقاید مسلمین راجع به اصل و اشتقاق کلمهٔ «صوفی» و «متصوّف».

بعضی از مستشرقین اروپایی که تتبع کافی نداشته‌اند، به واسطهٔ شباهت صوتی که بین کلمهٔ «صوفی» و لغت یونانی «سوفیا» هست و نیز مشابهت بین دو لغت «تصوّف» و «تئوسوفیا» قائل شده‌اند که کلمهٔ صوفی و تصوّف مأخوذ از دو لغت یونانی «سوفیا» و «تئوسوفیا» است ولی به طوری که نیکلسون و ماسینیون تأیید کرده‌اند، «نولدکه» غلط بودن این فرض را ثابت کرده و اضافه بر دلایل متین دیگری که اقامه کرده، نشان می‌دهد که سین یونانی (سیگما) همه جا در عربی «سین[1]» ترجمه شده، نه «صاد» و نیز در

آن برای مزید فایده در اینجا نقل می‌شود: «و دخل علی علیّ بن موسی الرضا علیه السلام بنیشابور قوم من الصوفیة فقالوا انّ امیرالمؤمنین المأمون لمّا نظر فیما ولاة من الامور فرآکم اهل البیت اولی من قام بامر الناس ثم نظر فی اهل البیت فرآک اولی بالنّاس من کل واحد منهم فرّد هذا الامر الیک و الامامة تحتاج الی من یأکل الخشن و یلبس الخشن و یرکب الحمار و یعود المریض و یشیع الجنایز قال و کان الرضا متکئا فاستوی جالساً ثم قال کان یوسف علیه السلام ابن یعقوب نبیاً فلبس اقبیة الدیباج المزورة بالذهب و القباطئی المنسوجة بالذهب و جلس علی متکات آل فرعون و حکم و امر و نهی و انما یراد من الامام قسط و عدل اذا قال صدق و اذا حکم عدل و اذا وعد انجز ان الله لم‌یحرم ملبوسا و لامطعما و تلا قوله تعالی قل من حرم زینته الله التی اخرج لعباده و الطیبات من الرزق» (فصول المهمه فی معرفة الائمه، چاپ طهران، ص ۲۶۹). قُشیری در رساله قشیریه، ص ۷ می‌گوید: «و اشتهر هذا الاسم لهولاء الاکابر قبل المأتین من الهجرة.»

۱. ابوریحان محمد بن احمد البیرونی در کتاب تحقیق ماللهند من مقولة مقبولة فی العقل اومرذولة، نیز شرحی در این موضوع نوشته که ترجمهٔ آن ملخّصاً این است که قدمای

لغتِ آرامی کلمه‌ای نیست که واسطهٔ انتقال «سوفیا» به «صوفی» محسوب شود.

حاصل آنکه، نزدیکترین قولها به عقل و منطق و موازین لغت این است که «صوفی» کلمه‌ای است عربی و مشتق از لغت «صوف» یعنی پشم، و وجه تسمیهٔ زُهّاد و مرتاضین قرون اول اسلام به صوفی آن است که لباس پشمینهٔ خشنی می‌پوشیده‌اند. و نیز لغت «تصوّف» مصدر باب تفعل است که معنای آن پشمینه پوشیدن است، همان طور که «تقمص» به معنی پیراهن پوشیدن است.

لغت صوفی که در اول به مناسبت آنکه عادتاً لباس زُهّاد، صوف یعنی از پشم بوده، پیدا شده [و] بعدها مترادف با لغت «عارف» شده است، اعم از اینکه آن عارف لباس پشمی بپوشد یا نپوشد؛ به طوری که در لغت عرب اصطلاح «لبس‌الصوف» به معنی «عارف شدن» و در زمرهٔ فقرا و

← یونانیان یعنی حکمای سبعه، از قبیل سولون آتنی و ثالس ملطی قبل از تهذّب فلسفه، مانند هندی‌ها معتقد بودند که اشیا، شیء واحدی هستند و می‌گفتند فضل انسان بر سنگ و جماد نیست مگر به واسطهٔ نزدیکی به علت اولی در رتبت، و بعضی از آنها عقیده داشتند که وجود حقیقی همان علت اولی است زیرا مستغنی به ذات است و ماسوای او در وجود محتاج‌اند به غیر، پس وجود آنها در حکم خیال است. حق همان واحد اول است فقط. در دنبالهٔ این شرح می‌گوید: «و هذا رأی السوفیة و هم الحکماء فان "سوف" بالیونانیة "الحکمة" و بها سمی الفیلسوف "پیلاسوپا" ای محب الحکمة و لماذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رأیهم سموا باسمهم و لم‌یعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوکل الی الصفة و انهم اصحابها فی عصر النبی صلی‌الله علیه و سلم ثمّ صحف بعد ذلک فصیر من صوف التیوس و عدل ابوالفتح بستی عن ذلک احسن عدول فی قوله:

تنازع الناس فی الصوفی و اختلفوا　　قدماً و ظنّوه مشتقاً من الصوف

و لست انحل هذا الاسم غیر فتی　　صافی فصوفی حتی لقبّ الصوفی

و کذلک ذهبوا الی ان الموجود شیئی واحد و ان العلة الاولی تترا یا فیه بصور مختلفه و تحل قوّتها فی ابعاضه باحوال متباینه توجب التغایر مع الاتحاد و کان فیهم من یقول ان المنصرف بکلیته الی العلة الاولی متشبها بها علی غایة امکانه یتحد بها عند ترک الوسائط و خلع العلائق و العوائق و هذا آراء یذهب الیها الصوفیة لتشابه الموضوع و کانوا یرون فی الانفس و الارواح انها قائمة بذواتها قبل التجسد بالابدان معدودة مجندة تتعارف و تتناکر ... » (چاپ لیپزیک از روی چاپ ساخائو، ص ۱۶).

صوفیه درآمدن است؛ مثل آنکه در فارسی هم اصطلاح «پشمینه‌پوش» عیناً به همان معنی است و از مترادفات «صوفی» و «عارف» و «درویش» است.[1]

در بین صوفیه هم از عوام طایفه، که بدون رعایت قواعد لغت یا تحقیق تاریخی، به اصرار می‌خواهند بقبولانند که «صوفی» مشتق از «صفا» یا «صُفّة» یا «صف» یا امثال آن است بگذریم، جماعتی از بزرگان صوفیه از قبیل ابونصر سرّاج، صاحب کتاب اللمع و نیز دسته‌ای از بزرگان علمای غیر صوفی، از قبیل ابن خلدون، ابن تیمیه و ابن الجوزی همه متفق‌اند بر اینکه دو کلمهٔ «صوفی» و «تصوّف» از لغت «صوف» مشتق شده است.

---

۱. برای مثال، ابیات ذیل که در آن لغت «پشمینه‌پوش» وارد شده، از دیوان خواجه حافظ انتخاب و ذیلاً نقل می‌شود:

برق عشق ار خرقهٔ پشمینه‌پوشی سوخت سوخت
جور شاه کامران گر بر گدایی رفت رفت

*

پشمینه‌پوش تندخو از عشق نشنیده است بو
از مستی‌اش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند

*

سرمست در قبای زرافشان چو بگذری	یک بوسه نذر حافظ پشمینه‌پوش کن

*

شرممان باد ز پشمینهٔ آلودهٔ خویش	گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم

*

مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم	آه اگر خرقهٔ پشمین به گرو نستانند

*

منش با خرقهٔ پشمین کجا اندر کمند آرم	زره‌مویی که مژگانش ره خنجرگذاران زد

*

حافظ این خرقهٔ پشمینه بینداز که ما	از پی قافله با آتش آه آمده‌ایم

*

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت	حافظ این خرقهٔ پشمینه بینداز و برو

*

نمی‌ترسی ز آه آتشینم	تو دانی خرقهٔ پشمینه داری

مرحلهٔ سوم

تصوّف در قرن سوم و چهارم

در قرن سوم هجری تصوّف به مرحلهٔ رشد و کمال رسید و پختگی آن زیاد شد، به طوری که می توان گفت که تصوّف واقعی از قرن سوم هجری شروع شده است. البته محتاج به توضیح نیست که در این قبیل موارد وقتی می‌گوییم «قرن سوم» مقصود این نیست که روز اول سال دویست هجری مبدأ مرحلهٔ سوم تصوّف باشد بلکه حکم تقریبی است. در قرن دوم هم همین موضوع را باید در نظر داشت زیرا به طوری که گفته شد تحولات فکری و سیر عقاید و آرا تابع قوانین عددی و احکام ریاضی نیست بلکه غالباً به طوری تدریجی و بدون ترتیب و دارای نوسانهای غیر منظم است که تقسیم به مراحل مختلفه کار مشکلی است و اگر برای آسان کردن بحث نمی‌بود اصلاً تقسیم به مراحل مختلفه راکه امر مصنوعی است می‌بایستی کنار گذاشت.

هرگاه به طریقهٔ ریاضیون برای نشان دادن سیر صعودی و نشو و نمای تصوّف بخواهیم منحنی ترسیم کنیم خط منحنی منظمی مطابق تعریف ریاضی به دست نخواهد آمد بلکه برحسب تندی و کندیِ سیر و گاهی حرکت قهقرایی یا توقف و نوسانهای مختلف، خط غیر منظمی خواهد بود که من باب مسامحه می توان خط منحنی شمرد که سیر صعودی داشته و تقریباً به این قسم ممکن است تفسیر شود که در ابتدای امر مفهوم تصوّف نزد صوفیان بسیار ساده بوده و از حدود قرآن و حدیث و تشبّه به پیغمبر و اولیای دین و زهد و تعبد و مقدم شمردن آخرت بر دنیا خارج نمی‌شده، بتدریج این نظر شدت یافته، به درجهٔ مبالغه و افراط رسیده، بعد به مرور ایام مایه‌های ذوقی پیدا شده [و] دامنهٔ تصوّف وسعت یافته و صوفیان از منابع مختلف چیزهایی التقاط کرده، به آن افزوده‌اند [و] بتدریج مفهوم تصوّف تغییر یافته و در هر زمانی تعریف آن عوض شده و هر مرشدی و پیشوایی به نحو خاصی از آن تعبیر کرده، حتی یک مرشد در مراحل مختلف سیر و سلوک خود مفاهیم گوناگون از تصوّف داشته و به اشکال مختلف از تصوّف تعبیر و تعریف کرده است.

برای اینکه میزانی به دست آوریم که تصوّف قرن دوم چه تحولاتی یافته و چگونه به کمال عهد سوم رسیده، کافی است که جُنید را با خال و مرشد خود، سرّی سقطی، و سرّی سقطی را با معلم و مرشدش، معروف کَرَخی، مقایسه کنیم. این سه نفر از بزرگان مشایخ صوفیه و مورد قبول عامه‌اند و پشت سر هم مرید و مرشد بوده‌اند، یعنی جُنید[۱] مرید سرّی سقطی[۲] بوده و او مرید معروف کَرَخی.[۳]

معروف کَرَخی که پدر و مادرش ترسا بوده و بعد اسلام آورده‌اند، مردی است زاهد و متعبدِ خیّر و حلیمِ تارک دنیا با اتّکال به اعمال و رسوم شرع، و زهدش به درجه‌ای است که می‌خواهد تنها پیراهنی که دارد به صدقه بدهند تا همان طور که برهنه به دنیا آمده، برهنه از دنیا برود و رفتار او با مردم چنان بوده که عطار می‌گوید: «پس چون وفات کرد، از غایت خُلق و تواضعِ او بود که همهٔ ادیان در وی دعوی کردند [و] جهودان و ترسایان و مؤمنان هر یک گروه گفتند که وی از ماست.» و وقتی برای اینکه دل سقّایی را که می‌گفت: **رحم الله من شرب**، به دست آوَرَد، روزهٔ خود را بشکست.

سرّی سقطی که مرید او است با او فرقهایی دارد. اضافه بر زهد بسیار و ریاضت و ترس بسیار از خدا، شفقت به خَلق و ایثار را برای نجات مهم می‌شمرد؛ از حقایق و توحید سخن می‌گوید؛ صحبت از عشق و محبت می‌کند؛ **حسنات‌الابرار و سیئات‌المقربین** تعلیم می‌دهد و بعضی حرفهای تازه به زبان می‌آورد. از جمله می‌گوید:

> فردا اُمتان را به انبیا خوانند ولیکن دوستان را به خدای باز خوانند.
>
> شوق برترین مقام عارف است.
>
> در بعضی کتبِ مُنزَل نوشته است که خداوند فرمود که ای بندهٔ من چون ذکر من بر تو غالب شود من عاشق تو شوم. و عشق اینجا به معنی محبت بود.

---

۱. وفات او به ضبط جامی در نفحات‌الانس در سنهٔ دویست و نود و هفت واقع شده.

۲. متوفی در دویست و پنجاه و سه. ۳. متوفی در دویست.

عارف، آفتاب‌صفت است که بر همهٔ عالم بتابد و زمین‌شکل است که بار همهٔ موجودات بکشد و آب‌نهاد است که زندگانی دلهای همه بدو بود و آتش‌رنگ است که عالم بدو روشن گردد.

زبان تو ترجمان دل تو است و روی تو آیینهٔ دل تو است. بر روی تو پیدا شود آنچه در دل پنهان داری.

دلها سه قسم است: دلی است مثل کوه که آن را هیچ از جای نتواند جنبانید و دلی است مثل درخت، بیخ او ثابت، اما باد گاه‌گاه حرکتی می‌دهد و دلی است مثل پری که با باد می‌رود و به هر سوی می‌گردد.

مقدار هر مردی در فهم خویش، بر مقدار نزدیکی دل او بود به خدای.

الهی، عظمت تو مرا باز بُرید از مناجات تو، و شناخت من به تو، مرا انس داد با تو.

به باطنِ معنی شریعت بیشتر اهمیت می‌دهد و می‌گوید:

اگر نه آنستی که تو فرموده‌ای که مرا یاد کن به زبان، وگرنه یاد نکردمی، یعنی تو در زبان نگنجی و زبانی که به لهو آلوده است، به ذکر تو چگونه گشاده گردانم.

اما جُنید بغدادی که به لقب «سیدالطایفه» و «لسان‌القوم» ملقب است و «سلطان‌المحققین» و «اعبدالمشایخ» خوانده شده است، مظهر کمال تصوّف معتدلانه است و چون در گفتار او غور شود می‌بینیم که تصوّف با او وارد مرحلهٔ تازه‌ای شده است. صوفیان این دوره دست از ریاضت به حد افراط و میراندن جسد و فخر به فقر برداشته، فحوای کلام آنها این است که رضایت [ریاضت] مرحلهٔ اول سفر طولانی است و به منزلهٔ مقدمه و ورزشی است برای حیات روحانی مهمتری. جُنید می‌گوید:

پس از چهل سال ریاضت و طاعت مرا گمان افتاد که به مقصود رسیدم. درساعت هاتفی آواز داد که یا جُنید، گاهِ آن آمد که زُنّار گوشهٔ تو، به

تو نمایم. چون این بشنیدم گفتم خداوندا، جُنید را چه گناه؟ ندا آمد که گناهی بیش از این می‌خواهی که تو هستی. جُنید آه کرد و سر درکشید و گفت:

من لم یکن للوصال اهلا   فَکُل احسانه ذنوب

از جمله‌های ذیل که از جُنید برای ما باقی مانده، می‌توان فهمید که فرق تهور فکری و پختگی او با اسلافش تا چه اندازه است و به علت چه قسم تحول و چه سنخ گفتاری بوده که جُنید مورد اعتراض فقها و اهل ظاهر واقع شده و مکرر به کفر و زندقه منسوب می‌شود:[1]

سی سال بر در دل نشستم به پاسبانی و دل را نگاه داشتم. تا ده سال دل من، مرا نگاه داشت. اکنون بیست سال است که نه من از دل خبر دارم و نه از من دل خبر دارد.

روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند. باز چنان شدم که بر غیبت ایشان می‌گریستم. اکنون چنان شدم که من نه از ایشان خبر دارم و نه از خود.

خدای تعالی سی سال به زبان جُنید با جُنید سخن گفت و جُنید در میان نه و خلق را خبر نه.

بیست سال بر حواشی آن علم سخن گفتم اما آنچه غوامض آن بود نگفتم که زبانها را از گفتن منع کرده‌اند و دل را از ادراک محروم گردانیده.

خوف مرا منقبض می‌گرداند و رَجا مرا منبسط می‌کند. پس هر گاه که منقبض شوم به خوف، آنجا فنای من بود و هر گاه که منبسط شوم به رَجا، مرا به من باز دهند.

اگر فردا مرا خدای گوید که مرا ببین، نبینم، گویم چشم در دوستی غیر

---

۱. تذکرة الاولیا، باب ۴۳، ذکر جُنید بغدادی.

بود و بیگانه، و غیرت غیرّت مرا از دیدار باز می‌دارد که در دنیا بی‌واسطهٔ چشم می‌دیدم.

تا بدانستم که **ان‌الکلام لفی‌الفواد**، سی سال نماز قضا کردم.
یک روز اصحاب را گفت: اگر دانمی که نمازی بیرون فریضه دو رکعت فاضلتر از نشستن با شما بودی هرگز با شما ننشستمی.

نقل است که جُنید پیوسته روزه داشتی. چون یاران درآمدندی با ایشان روزه گشادی و گفتی: فضل مساعدت با برادران کم از فضل روزه نبود.

نقل است که جُنید جامه به رسم علما پوشیدی. اصحاب گفتند: ای پیر طریقت، چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقّع در پوشی؟ گفت: اگر بدانمی که به مرقّع کاری برآمدی، از آهن و آتش لباسی سازمی و در پوشمی ولکن به هر ساعت در باطن ما ندا می‌کنند که: **لیس الاعتبار بالخرقة، انما الاعتبار بالحرقة.**

و نیز از این قبیل سخنان فراوان از او حکایت شده است که از مجموع آن برمی‌آید که جُنید طاعت و عمل را علت تامّهٔ نجات نمی‌داند و از افراط در زهد و میراندن بدن اعراض می‌کند و به لباس و صورت ظاهر اهمیت نمی‌دهد که برای مزید فایده سخنان ذیل را نیز از او نقل می‌کنیم:

طاعت علت نیست بر آنچه در ازل رفته است ولیکن بشارت می‌دهد بر آنکه در ازل کار که رفته است در حق طاعت‌کننده نیکو رفته است.

مرد به سیرت مرد آید نه به صورت.

یک روز دلم گم شده بود. گفتم: الهی، دل من باز ده. ندایی شنیدم که: یا جُنید، ما دل بدان ربوده‌ایم تا با ما بمانی. تو باز می‌خواهی که با غیر ما بمانی.

نقل است که جُنید چون در توحید سخن گفتی، هر بار به عبارتی دیگر

آغاز کردی که کس را فهم بدان نرسیدی. روزی شبلی در مجلس جُنید گفت: الله. جُنید گفت: اگر خدای غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است در مشاهدهٔ حاضر نام او بردن ترک حرمت است.

نقل است که در بغداد دزدی را آویخته بودند. جُنید برفت و پای او بوسه داد. از او سؤال کردند، گفت: هزار رحمت بر وی باد که در کار خود مرد بوده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر در سرِ آن کار کرده است.

این سینهٔ تو حرم خاص خدای است. تا توانی هیچ نامحرم را در حرم خاص راه مده.

دل دوستان خدای، سرّ خدای است و خدای سرّ خود در دلی ننهد که در وی دوستی دنیا بود.

روزی سخن می‌گفت. یکی برخاست و گفت: در سخن تو نمی‌رسم. گفت: طاعت هفتاد ساله زیر پای نِه. گفت: نهادم و نمی‌رسم. گفت: سر زیر پای آر، اگر نرسی جرم از من دان.

خنک آن کس که او را در همهٔ عمر یک ساعت حضور بوده است.

هرگاه که برادران و یاران حاضر شوند نافله بیفتد.

بعضی از گفته‌های جُنید از مسئلهٔ «وحدت وجود» حکایت می‌کند که برای نمونه چند فقره از آن گفته‌ها در اینجا نقل می‌شود:

نقل است که شبی با مریدی در راه می‌رفت. سگی بانگ کرد. جُنید گفت: لبیک لبیک. مرید گفت: این چه حال است؟ گفت: قوّه و دمدمهٔ سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را در میان ندیدم. لاجرم لبیک جواب دادم.

تصوّف آن بود که تو را خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند.

هر که گوید الله، بی‌مشاهده، این کس دروغزن است.

معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو. گفتند: زیادت کن. گفت: عارف و معروف اوست.

و تا تو خدای و بنده می‌گویی شرک می‌نشیند بلکه عارف و معروف یکی است. چنان‌که گفته‌اند در حقیقت اوست اینجا. خدای و بنده کجاست یعنی همه خدای است.

محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من.

اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عام کفر نماید. اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند.

معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است ممکور است.

غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این نه توحید است.

باز پرسیدند از توحید، گفت: یقین است. گفتند: چگونه؟ گفت: آنکه بشناسی که حرکات و سکنات خلق، فعل خدای است که کسی را با او شرک نیست. چون این به جای آوردی، شرط توحید به جای آوردی.

از مقایسهٔ این گفته‌ها با سخنان اسلاف جُنید بخوبی می‌بینیم که تحول فکری بسیار مهمی در بین آنها پیدا شده و افکار تازه‌ای و اصطلاحات و تعبیرات مخصوصی به وجود آمده است، از قبیل عدم اعتنای به مرقّع و صورت ظاهر درویشی و پشمینه‌پوشی و عقیده به آنکه زهد و ترک دنیا و عبادت، منظور نهایی و غایت مطلوب نیست بلکه مقدمه است برای منظور عالیتری و عدم اعتماد بر طاعت که گاهی خود آن طاعت ممکن است حجاب راه شود و نیز

اهمیت بسیار به عشق و محبت و دل و بی‌خودی و دلباختگی دادن و یکی دانستن عارف و معروف و همه چیز را مظهر حق دیدن.

سایر بزرگان صوفیهٔ این عهد هم از قبیل ذوالنون مصری[۱] و بایزید بسطامی[۲] و حسین بن منصور حلاج[۳] و ابوبکر شبلی[۴]، اگرچه هر یک با زبان مخصوصی افکار صوفیان را بیان می‌کنند ولی همهٔ آنها کم یا بیش متمایل به عقیدهٔ وحدت وجودند و جز خدا چیزی نمی‌بینند.

این تغییر در افکار و گفتار و رفتار صوفیان نظر مردم را جلب نموده مخصوصاً طبقهٔ فقها این سخنان را برای جامعهٔ مسلمین خطرناک می‌شمرند و صوفیه را به بدعت‌گذاری و گاهی الحاد و کفر متهم می‌سازند.[۵] البته نتیجهٔ این فشارها این است که بزرگان صوفیه بیش از پیش به قرآن و حدیث و تفسیر و ادلّهٔ عقلیه و امثال آن متشبث می‌شوند و با همهٔ مخالفتی که مبانی و اصول تصوّف با تألیف و تصنیف کتاب دارد و به گفتهٔ ابوسعید ابوالخیر قدم اول تصوّف پاره کردن دفتر و فراموش کردن علم است این طایفه هم به حکم ضرورت دست به کار تألیف و تصنیف می‌زنند و با سلاح کتاب به دفاع از خود برمی‌خیزد که به موقع خود شرح خواهیم داد. ذوالنون مصری که به قول جامی رئیس و سرِ صوفیان محسوب است اول کسی است که برای فرار از اعتراض معترضین، رموز صوفیانه به کار برده است ولی ذوالنون از صوفیان معتدل است و در کلمات خود از معرفت الهی بیشتر صحبت می‌کند تا از اتحاد و وصول.

خواجه عبدالله انصاری راجع به ذوالنون می‌گوید:

---

۱. متوفی در سال دویست و چهل و پنج (نفحات‌الانس).

۲. متوفی در سال دویست و شصت و یک (نفحات‌الانس).

۳. حسین بن منصور حلاج بیضاوی که در سنهٔ سیصد و نه در بغداد کشته شد (نفحات‌الانس).

۴. متوفی در سال سیصد و سی و چهار (نفحات‌الانس).

۵. حتی جُنید بغدادی، با آنکه از صوفیان معتدل بوده و طریق او طریق «صَحو» بوده است، باز مورد تکفیر واقع شده است؛ چنان‌که شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال او می‌گوید: «و او را مصانیف عالی است در اشارات و حقایق و معانی و اول کسی که علم اشارت منتشر کرد او بود و با چنین روزگار، بارها دشمنان و حاسدان به کفر و زندقهٔ او گواهی دادند.»

و پیش از وی مشایخ بودند ولیکن وی پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد و از این طریق سخن گفت و چون جُنید پدید آمد، در طبقهٔ دیگر این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت و چون شبلی پدید آمد این علم را با سرِ منبر برد و آشکارا کرد. جُنید گفت: ما این علم را در سردابها و خانه‌ها می‌گفتیم پنهان، شبلی آمد و آن را بر سرِ منبر برد و بر خلق آشکارا کرد. ذوالنون گفت: سه سفر کردم و سه علم آوردم، در سفر اول علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام پذیرفت و در سفر دوم علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام نپذیرفت و در سفر سوم علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام، فبقیت شریداً طریداً وحیداً. اول علم توبه بود که آن را خاص و عام قبول کنند و دوم علم توکل و معاملت و محبت بود که خاص قبول کند نه عام و سوم علم حقیقت بود که نه به طاقت علم و عقل خلق بود، در نیافتند. وی را مهجور کردند و بر وی به انکار برخاستند تا آنگاه که از دنیا برفت در سنهٔ خمس و اربعین و مأتین.[۱]

ذوالنون اهل کیمیا و فلسفه بوده و به طوری که گفته خواهد شد، از فلسفهٔ نوافلاطونی اقتباس بسیار کرده و با تصوّف آمیخته است. بایزید بسطامی از ذوالنون مصری و جُنید بغدادی تندتر است و با تهوّر فکری مخصوصی افکار وحدت وجود را بیان نموده تا آنجا که **لیس فی جبتی سوی الله** می‌گوید و مؤسس فرقهٔ مخصوصی در تصوّف می‌شود که طریقهٔ «سُکر» نامیده می‌شود، در حالی که دستهٔ معتدل مثل جُنید و امثال او از اصحاب طریقهٔ «صَحو» محسوب‌اند. حسین بن منصور حلاج در طریقهٔ وحدت وجود راه افراط می‌پیماید و آشکارا «اناالحق» می‌سراید و بالأخره به جرم هویدا کردن اسرار، بر سر این دعوی جان می‌بازد. حسین بن منصور حلاج به شکل منظم و مرتبی از اتحاد خدا و انسان سخن می‌راند و سخنان او است که بعدها مدار صحبت ابن‌العربی و غیره شد. حاصل آنکه تصوّف واقعی به دست مردمان این عهد تأسیس شد و اساس محکمی پیدا کرد. البته در طول زمان تغییرات

---

۱. نفحات‌الانس، چاپ هند، ص ۳۳.

دیگری یافت که بیشترِ آن راجع به تعبیرات و اصطلاحات و رسوم و ظواهر و چگونگی مقامات سیر و سلوک و امثال آن است. جنبهٔ فلسفی تصوّف، به دست جماعتی از قبیل غزالی و ابن‌العربی و سهروردی انجام یافت. توفیق بین شرع و تصوّف و دستورهای سیر و سلوک و تعیین مقاماتی که سالک باید بپیماید و قوانین و اصول آن با رعایت اصول شرع و استناد به قرآن و حدیث به همت مردمی از قبیل قُشیری و ابو نصر سرّاج و هُجویری و غزالی صورت پذیرفت که در فصول آیندهٔ این کتاب گفته خواهد شد.

فعلاً نکته‌ای که در ضمن صحبت از خصوصیات تصوّف قرن سوم تذکرش لازم است این است که سه صفت اساسی مخصوص، تصوّف قرن سوم را که مرحلهٔ پختگی و کمال آن محسوب است از تصوّف قرن دوم متمایز می‌سازد:

اول آنکه، در این عهد تصوّف به تفکر و تدبّر و امعان نظر بیشتر اهمیت می‌دهد تا به ریاضات شاقه، به این معنی که زندگی سخت و پرمشقتی را که صوفیان عهد دوم از قبیل ابراهیم ادهم و رابعهٔ عدویّه و امثال آنها اساس نجات می‌دانستند صوفیان این دوره از قبیل جُنید و پیروانش کنار می‌گذارند یا لااقل کمتر مهم می‌شمرند. به اضافه، زهد و ترک دنیا و طاعت و عبادت وسیله است نه غایت، و مقدمهٔ وصول به منظور عالیتری است نه مطلوب و مقصود نهایی؛ چنان‌که جُنید به لباس علما درمی‌آید و به گفتهٔ عطار در تذکرةالاولیا[1]، ابوبکر شبلی[2] و ابوحفص حداد[3] با تجمل و تکلف از یکدیگر

۱. تذکرةالاولیا، ج ۱، ص ۳۲۸ و ج ۲، ص ۱۰.

۲. متوفی در سال سیصد و سی و چهار (ابن خلّکان و جامی در نفحات الانس).

۳. به اختلاف روایات، متوفی در سال دویست و پنجاه و دو یا دویست و شصت و چهار یا دویست و شصت و پنج یا دویست و هفتاد. شاید حکایت ملاقاتی که مابین ابوحفص حداد و شبلی نوشته‌اند راجع به ملاقات این اخیر با جُنید (متوفی در سال دویست و نود و هفت) باشد چه شبلی مدتها یعنی قریب دو ثلث قرن بعد از ابوحفص می‌زیسته. اشاره‌ای به ملاقات ابوحفص حداد و جُنید در سمعانی هست. معتزله ابوحفص حداد را از شیوخ شیعهٔ امامیه می‌شمرده و به زندقه متهم می‌داشته‌اند اما امامیه از پذیرفتن حداد در عداد شیوخ و متکلمین خود ابا می‌کرده و از انتساب او به خود تبری می‌جسته‌اند (برای شرح حال و آرای او رجوع شود به کتاب الانتصار ابوالحسین خیاط، ص ۹۷ و ۱۵۰ و ۱۵۲؛ و شافی سید مرتضی، ص ۱۳؛ و رجال‌کَشّی؛ و انساب سمعانی، ص ۱۵۸؛ و خاندان نوبختی،

پذیرایی می‌کنند. بایزید به ادامهٔ ریاضت و زهد قائل نیست و معتقد است که سالک باید از دنیا و آخرت و خود بگذرد و به اصل موضوع و منظور پردازد و ابوسعید خرّاز[1] می‌گوید: «جوع، طعام مرتاضین، و تفکر خوراک عرفا است.» خلاصه آنکه در این دوره جنبهٔ نظری تصوّف اهمیت یافته، جنبهٔ عملی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.

دوم آنکه، شیوع افکار وحدت وجودی چنین نتیجه داده بود که صوفیه «اتصال به خدا» را تنها منظور و مقصود صوفی می‌دانستند و از این منظور عالی که گذشت دیگر به هیچ‌چیز اهمیت نمی‌دادند. این افکار و آرا، نظراً و عملاً نزد فقها و متشرعین پسندیده نبود و خطرناک شمرده می‌شد، به این معنی که اضافه بر آنکه اعتقاد به وحدت وجود، به عقیدهٔ اهل ظاهر، مخالف با توحید اسلام شمرده می‌شد بعضی از صوفیان وقعی به احکام شرع نمی‌نهادند و به این جهت نیز دائماً از طرف فقها ملامت می‌شدند، حتی بعضی از بزرگان خود صوفیه، از قبیل قُشیری و هُجویری این دستهٔ لاابالی را سرزنش کرده‌اند. جماعتی از بزرگان صوفیه کوشیده‌اند که تصوّف و اسلام یعنی شریعت و طریقت [طریقت و شریعت] را با یکدیگر وفق دهند و بین آن دو موافقتی برقرار نمایند. مثلاً اصحاب صَحو پیوسته به دفاع از اصحاب سُکر برخاسته و کلمات آنها را تفسیر و توجیه کرده‌اند و معاذیری برای آن سخنان تراشیده‌اند و به وجهی از وجوه، گفتارهای زنندهٔ آنها را موافق شرع جلوه داده‌اند.

البته این نکته را باید دانست که همهٔ صوفیان این عهد در همهٔ این عقاید با یکدیگر شریک نبوده‌اند و اینکه می‌گوییم تصوّف در این عهد به کمال رسید مقصود این نیست که طرق صوفیانهٔ عهد دوم یکباره از میان رفته باشد بلکه واقع این است که در همان حالی که دسته‌ای با نهایت حرارت و شور، پیروِ تصوّف پخته و کامل‌العیار این عصر بودند، دسته‌های دیگر هم از حیث سیر و سلوک و طرز فکر و سنخ گفتار و رفتار، کمال مشابهت را به صوفیان قرن دوم

→ ص ۸۳). سمعانی از یک حداد صوفی نیشابوری دیگری نیز صحبت می‌دارد که در رجب سیصد و سی و شش فوت کرده ولی نام او حسن بن یعقوب بن یوسف است، در صورتی که نام ابوحفص حداد نیشابوری، به قول مشهور «عمرو بن سلمه» است.

۱. متوفی در سال دویست و هشتاد و شش.

داشتند. حتی بعضی از آنها زُهّاد و مرتاضین معتدل صدر اسلام را به خاطر می‌آوردند. در هر ناحیه‌ای یک قسم تصوّف بیشتر رشد و نمو داشته است. مثلاً صوفیان خراسان نوعاً افراطی و دارای وسعت نظر و از پیروان محکم عقیدهٔ وحدت وجود و غالباً از اصحاب سُکر بوده‌اند و حریّت فکری و آزادمنشی آنها به مراتب بیشتر از صوفیان عراق و سایر نقاط بوده است. اضافه بر این، نکتهٔ قابل ذکر این است که تصوّف در هر کسی رنگ مخصوصی داشته، یعنی در عین آنکه هر فرقه‌ای از صوفیه اصول مشترکی داشته‌اند، باز شخصیت افراد محفوظ بوده و هر کسی طرز فکر و فهم و سلیقه‌ای مخصوص به خود داشته است، چنان‌که این مسئله امروز هم در بین عرفا مشاهده می‌شود و اصولاً در جمیع مسائل نظری و عقیده‌ای این حکم صدق می‌کند.

سوم آنکه، صوفیه در این عهد به شکل حزب و فرقهٔ خاصی درآمدند، یعنی خصوصیات حزبی و مقررات و رسوم و آداب فرقه‌ای پیدا کردند و هر حزبی تحت راهنمایی و سرپرستی شیخ و مرشد و پیری درآمد و شیخ یا مرشد و پیر کاملاً بر مریدان مسلط بود و اعمال آنها را تحتِ مراقبت داشت و هر فردی را وادار می‌کرد که از اوامر مرشد پیروی کند و نظامات را رعایت نماید. احزاب و فِرَقِ مختلف صوفیه در سیر و سلوک راههای مختلفی داشتند و با آنکه منظور همهٔ صوفیان یک چیز بود هر فرقه‌ای راهی را نزدیکترین طرق وصول به مقصد فرض می‌کرد و در آن طریق سالک بود، چنان‌که امروز هم با اشتراک منظور صوفیه همین فرقها دیده می‌شود و چنان‌که گفته خواهد شد پیدا شدن خانقاه نتیجهٔ همین شکل خاص پیدا کردنِ فِرَقِ مختلفهٔ صوفیه است.[1]

---

۱. اینک نام بعضی از پیشوایان و معاریف صوفیه که از اواسط قرن دوم هجری تا آخر قرن سوم می‌زیسته‌اند با تاریخ وفات هر یک از آنها بعد از نامشان ذیلاً نقل می‌شود و هر که شرح حال و اقوال آنها را به تفصیل بخواهد، رجوع کند به کتب معتبرهٔ صوفیه، از قبیل اللمع و کشف‌المحجوب و رسالهٔ قشیریه و احیاءالعلوم و کیمیای سعادت غزالی و عوارف المعارف و تذکرة الاولیا و نفحات‌الانس یا به کتب تواریخ و تراجم احوال، از قبیل وفیات ابن خلّکان و حلیة الاولیاء ابو نعیم و صفوة الصفوة ابن‌الجوزی و امثال آنها تا به ترجمهٔ حال و چگونگی اقوال و آرای آنها آگاه شود. تاریخ وفات عرفایی که ذیلاً نام آنها ذکر ←

منابع غیر اسلامی تصوّف

به طوری که گفته شد، از اواخر قرن دوم هجری و مخصوصاً در قسمت اول قرن سوم افکار تازه‌ای از قبیل عشق و محبت و عرفان و معرفت و فنا و بقا و

→ می‌شود مطابق است با ضبط نفحات‌الانس، مگر در مواردی که تصریح شده که از مأخذ دیگری نقل شده است:

رابعهٔ عدویّه ۱۳۵ (وفیات‌الاعیان ابن خلّکان، و به قولی وفات او را به سال ۱۸۵ نوشته‌اند)

ابوهاشم صوفی	معاصر سفیان ثوری	ذوالنون مصری	۲۴۵
سفیان ثوری	۱۶۱	ابوتراب نخشبی	۲۴۵
ابراهیم بن ادهم	۱۶۲	سرّی سقطی	۲۵۳
داود طایی	۱۶۵	زکریا بن یحیی هروی	۲۵۵
شقیق بلخی	۱۷۴	یحیی بن معاذ رازی	۲۵۸
فضیل بن عیاض	۱۸۷	بایزید بسطامی	۲۶۱
معروف کَرَخی	۲۰۰	ابوحفص حداد	۲۶۴
ابوسلیمان دارانی	۲۱۵	ابواسحاق نیشابوری	۲۶۵
فتح بن علی الموصلی	۲۲۰	شاه بن شجاع کرمانی	۲۷۰
بِشْر بن حارث حافی	۲۲۷	(بعد از ۲۷۰ و بعضی نوشته‌اند قبل از ۳۰۰)	
احمد بن الحواری	۲۳۰	حمدون قصار	۲۷۱
حاتم بن عنوان اصم	۲۳۷	فتح بن شخرف مروزی	۲۷۳
ابوحامد بلخی	۲۴۰	علی بن سهل اصفهانی	۲۸۰
ابوالعباس حمزة بن محمد هروی	۲۴۱	سهل بن عبدالله تستری	۲۸۳
		ابوسعید خرّاز	۲۸۶
محاسبی	۲۴۳	عباس بن حمزه نیشابوری	۲۸۸
ابوحمزه بغدادی	۲۸۹	جُنید بغدادی	۲۹۷ (یا ۲۹۸ و ۲۹۹)
ابوحمزه خراسانی	۲۹۰	ابوعثمان حیری	۲۹۸
ابراهیم خواص	۲۹۱	ابوالعباس بن مسروق طوسی	۲۹۹
ابوالحسین نوری	۲۹۵	ابوعبدالله مغربی	۲۹۹
عمرو بن عثمان مکی صوفی	۲۹۶	ممشاد دینوری	۲۹۹

سمنون محب (بعد از جُنید وفات یافته، رجوع شود به جزو ثانی صفوةالصفوة)

رویم بن احمد ۳۰۳ (جزو ثانی صفوةالصفوة، چاپ هند، ص ۲۵۰)

←

امثال آن وارد تصوّف شد که با اصول و افکار قدیم یعنی زهد و تعبد و طلب نجات اخروی و غیره متوازیاً پیش می‌رفت.

با پیدا شدن افکار جدید، رموز و تعبیرات اسرارآمیز خاصی نیز به میان آمد و مخصوصاً توصیه می‌شد که اسرار حق باید از نامحرم مکتوم بماند و هر که به اسرار الهی آشنا شد باید مُهر خاموشی بر دهان زند و لب از افشا بربندد.

شیخ عطار می‌گوید که بزرگی گفت آن شب که حسین بن منصور حلاج را بر دار کرده بودند، تا روز زیر آن دار بودم و نماز می‌کردم، چون روز شد هاتفی آواز داد: «او را اطلاعی دادیم بر سرّی از اسرار خود، پس کسی که سرّ ملوک فاش کند سزای او این است.[۱]» و نیز از قول شبلی نقل می‌کند که او گفته که: «آن شب به سر گور او شدم و تا بامداد نماز کردم. سحرگاه مناجات کردم، خواب بر من غلبه کرد. به خواب دیدم که قیامت است و از حق فرمان آمدی که این از آن کردم که سرّ ما با غیر گفت[۲].»

وقتی حسین منصور حلاج نزد جُنید رفت و از صَحو و سُکر سخن راند، جُنید او را ملامت کرد و به اعتدال دعوت نموده، گفت: «و من ای پسر منصور، در کلام تو فضولی بسیار می‌بینم و عبارات بی‌معنی[۳].»

حاصل آنکه سالخوردگان صوفیه و مردمِ باحزم و [با] تجربهٔ آنها، به سایرین تعلیم می‌دادند که از افشای اسرار خودداری کنند[۴] و اگر اظهار و افشا

→
یوسف بن حسین رازی ۳۰۳ (یا ۳۰۴)
حسین بن منصور حلّاج ۳۰۹ (وفیات‌الاعیان ابن خلّکان)
ابونصر سرّاج که در سنهٔ ۳۷۸ وفات کرده، در کتاب اللمع تقریباً دویست نفر صوفی که از بزرگان شمرده می‌شده‌اند تا زمان خود نام برده است.

۱. حافظ می‌فرماید:

گفت آن یار کز او گشت سر دار بلند   جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

۲. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۲۶.

۳. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۱۲.

۴. حفظ سرّ در ادوار بعد، از اصول مهمهٔ تصوّف شمرده می‌شده و همه متفق بوده‌اند بر اینکه اسرار الهی و غوامض باید از نامحرمان و مبتدیان مخفی بماند. مولانا جلال‌الدین رومی در مجلّد پنجم مثنوی در بیان «توبهٔ نصوح» می‌گوید:
←

ضروری باشد باید به رموز و اصطلاحات مخصوص متوسل شوند و البته واضح است که این احتیاطها ناشی از آن است که تصوّف رنگ دیگری گرفته و از زهد سادهٔ عهدهای اول خارج شده، به افکار و آرای تازه‌ای آغشته گشته، چندان که مورد اعتراض و حملهٔ فقها و علما واقع شده است زیرا همهٔ این آرا و افکار تازه بالأخره بر اساس وحدت وجود قرار می‌گیرد. عقیده به وحدت وجود که مدار عقاید صوفیهٔ این دوره است مزاحم مفهوم فقها و متشرعین است از خدا، زیرا مفهوم فقها و متشرعین از خدای اسلام تقریباً به این عبارت ممکن است تعبیر شود که «خالقی است خارج از خَلق و هستی‌ای است غیر ممازج با اشیاء»، در حالی که مفهوم صوفیهٔ قرن سوم از خدا، به این عبارت ممکن است درآید که «خدا» هستیِ «حقیقی»، یعنی وجود واحد حقیقیِ ساری در همهٔ اشیاء است که هستی مطلق است، «بود» مطلق او است و مابقی همه «نمود».[1] بسیاری از مسلمین و فقها این عقیده را

→

بر لبش قفل است و بر دل رازها | لب خموش و دل پر از آوازها
عارفان که جام حق نوشیده‌اند | رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار حق آموختند | مُهر کردند و دهانش دوختند

و همچنین در مجلّد اول مثنوی، در حکایت «عاشق شدن پادشاه بر کنیزک» می‌گوید:

گفت پیغمبر که هر که سرّ نهفت | زود گردد با مراد خویش جفت
دانه‌ها چون در زمین پنهان شود | سرّ آن سرسبزی بستان شود

و نیز در مقدمهٔ مجلّد سوم مثنوی می‌فرماید:

تا نگویی سرّ سلطان را به کس | تا نریزی قند را پیش مگس
گوش آن کس نوشد اسرار جلال | کو چو سوسن ده‌زبان افتاد لال

۱. شیخ محمود شبستری، از عرفای بزرگ اوایل قرن هشتم، در گلشن راز می‌گوید:

عدم آیینهٔ هستی است مطلق | کز او پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل | در او عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت از این کثرت پدیدار | یکی را چون شمردی گشت بسیار
عدد گرچه یکی دارد بدایت | ولیکن نبودش هرگز نهایت
عدم در ذات خود چون بود صافی | وز او با ظاهر آمد گنج مخفی
حدیث «کنت کنزاً» را فروخوان | که تا پیدا ببینی گنج پنهان

←

مخالف توحید اسلام شمرده، بدعت [و] حتی کفر دانستند و کار به جایی کشید که بعضی از صوفیان پرشور و جسور که نمی‌توانستند خاموش بنشینند و بدون رعایت احتیاط و توسّل به رموز و تعبیرات مبهم، با صراحت لهجه، به ابراز عقیده پرداختند جان بر سر آن باختند.

بعضی از محققین، اعم از شرقی یا غربی، مخصوصاً آنهایی که به حد کافی تعمق و تتبع و پختگی نداشته‌اند همین که عقیده به وحدت وجود و برخی دیگر از عقاید صوفیه را با صورت ظاهر عقاید اسلامی مخالف یافته‌اند، به طور قطع حکم کرده‌اند که آن عقاید از منابع غیر اسلامی وارد تصوّف شده است و هر یک تصوّف را به منبع و منشأ مخصوصی منسوب داشته و همان منبع را یگانه سرچشمه فرض کرده‌اند. مثلاً جماعتی تصوّف را عکس‌العمل فکر ایرانیِ مغلوب در مقابل مذهب سامی فاتح دانسته‌اند و از این اِشکال صرف‌نظر کرده‌اند که بعضی از پیشروان تصوّف از بومیان سوریه و مصر و از نژاد خالص عرب بوده[اند] که هیچ مناسبتی با افکار آریایی و نژاد ایرانی نداشته‌اند.

جماعتی منشأ تصوّف اسلامی را تعلیمات بودایی شمرده‌اند غافل از آنکه تأثیر هندی در تمدن اسلام متعلق به دوره‌های بعدتر است و همچنین فلسفهٔ نوافلاطونی و حکمت عرفا و اشراقیون قبل از اسلام را تنها سرچشمه تصوّف شمردن، هر یک به اشکالی برمی‌خورد. البته خود صوفیان می‌گویند مأخذ تصوّف قرآن و حدیث است و بس، و برای آنهایی که در تاریخ تصوّف سیر کرده‌اند روشن است که مشایخ صوفیه تا چه اندازه این پیش‌بینی را کرده و

←

عدم آیینه عالم عکس و انسان — چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است — به دیده دیده را دیده که دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی — از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
چو نیکو بنگری در اصل این کار — هم او بیننده هم دیده است و دیدار

شیخ فریدالدین عطار در اسرارنامه می‌گوید (چاپ طهران، ص ۷):

تویی معنی و بیرون تو اسم است — تویی گنج و همه عالم طلسم است
زهی فرّ حضور نور آن ذات — که بر هر ذرّه می‌تابد ز ذرات
ترا بر ذرّه ذرّه راه بینم — دو عالم «ثمّ وجه‌الله» بینم

چگونه تکیه گاه جمیع عقاید خود را قرآن و حدیث قرار داده‌اند و هر جا هم که ظاهر قرآن با استنادجستن موافق نبوده، به تأویل متوسل شده‌اند و نه فقط مفاهیم خود را از قرآن، معنای واقعی قرآن دانسته‌اند بلکه معتقد بوده‌اند که اسلام حقیقی واقعی عبارت از تصوّف است و بس. به طوری که قبلاً اشاره شد، قرآن خود اگر کاملاً با تصوّف مناسب نباشد لااقل زمینه را مناسب کرده است و لهجهٔ زاهدانهٔ بعضی آیات، مخصوصاً آیات مکّی، با کمال وضوح و صراحت در حکم اساس تعلیمات محسوب است. و همچنین بسیاری از آیات مدنی مؤید این معنی است یعنی در همان موقعی که غالب عربها در انتظار غنایم به شور آمده بودند، باز قرآن می‌فرماید که منظور از غزوات تنها فواید مادی نیست بلکه غایت عالیتری باید محرک مؤمنین باشد: **تبتغون عرض الحیوة الدنیا فعند الله مغانم کثیرة یا تریدون عرض الدنیا و الله یرید الاخرة.**

به اضافه، به طوری که گفته شد حال بعضی آیات قرآن طوری است که تأویلات و تعبیرات صوفیانه را قبول می‌کند و هر محققی به این موضوع برخورده که به واسطهٔ ذو وجوه بودن آیات قرآن، اسلام تا چه اندازه مستعد اخذ افکار و آرای سایرین است که یکی از آن موارد عدیده تصوّف است؛ ولی این مسئله نباید سبب شود که حکم کلی نموده، بگوییم که تصوّف عبارت از عناصر خارجی است که رنگ اسلام پذیرفته و یا مانند خود صوفیه معتقد شویم که تصوّف جز قرآن و حدیث، منشأ و مبدأیی ندارد و این قبیل احکام قطعی و کلی و بَتّی، نه فقط در مورد تصوّف بلکه در غالب مباحث مخصوصاً در مسائل عقیده‌ای بی‌اعتبار است. هیچ‌وقت یک چیز را نباید علت تامّه شمرد بلکه باید در جستجوی علل عدیده برآمد.

تمام منابعی راکه سرچشمهٔ تصوّف فرض نموده و حکمهایی کرده‌اند، همه تا اندازه‌ای و تا حد معینی صحیح است و هر یک از آنها جزئی از علت تامّه است ولی هیچ‌یک هم علت تامّه محسوب نیست.

واقع امر این است که تصوّف طریقهٔ مرکب و بسیار پیچ در پیچی است و منابع مختلف و متنوع داشته و از سرچشمه‌های متعدد آب خورده است. صوفیه هم از حیث مذاق و سلیقه التقاطی بوده و مانند مردمان متعصب و خشک هیچ‌وقت پای خود را به یک جا نبسته‌اند، به این معنی همین که رأی

و عقیده‌ای را موافق ذوق و حال خود یافته‌اند منتسب به هر کس و هر جا بوده، گرفته‌اند و همیشه لسان حالشان این بوده که:

شاخ گل هر جا که می‌روید گل است　　خُمِّ مُل هر جا که می‌جوشد مُل است

حاصل آنکه، از هر خرمنی، خوشه‌ای به دست آورده و از هر گوشه‌ای تمتعی برده‌اند ولی این نکته را هم باید در نظر داشت که تصوّف مسلکی بوده پرشور و پرجان و نهضتی دارای روح حیات، و صوفیه عناصر مختلفی را که از منابع متنوعه گرفته‌اند، به نحو خشک و ساده‌ای آن را اقتباس نکرده‌اند بلکه آن عناصر خارجی را در بوتهٔ ذوق مخصوص به خود ذوب نموده و به شکل یک چیز مستقل بدیع جداگانه و یک امر وحدانی درآورده‌اند که فقط با تجزیه و تحلیل دقیق می‌توان به عناصری که دست در ترکیب مِزیج تصوّف داشته‌اند، پی برد و آن عناصر خارجی را شناخت.[1]

حاصل آنکه، تصوّف منابع مختلف و متنوع داشته و یکی از منابع مهم که مبدأ نهضت تصوّف اسلامی و منشأ آن محسوب است و از آنجا شروع شده، دیانت اسلام است که بتدریج در طی تکامل و تطور، عواملی از خارج گرفته، آنها را تحلیل و جذب کرده و به شکل فکر اسلامی درآورده است.

هر گاه فرض کنیم که اسلام به هیچ وجه با مذاهب و فلسفه‌ها و عقاید و آرای سایر ملل تماس پیدا نکرده بود، باز یک قسم تصوّفی در اسلام پیدا می‌شد زیرا تخمهایی از تصوّف در خود اسلام موجود بود؛ به این معنی که تأثیرات فکری که از ناحیهٔ ملل غیر مسلمان در عالم اسلام شیوع یافت فقط

---

۱. بهترین مثال، مثنوی مولوی مولانا جلال‌الدین رومی است که مخزنی است از مسائل دقیقهٔ علوم مختلفه و غوامض اسرار خلقت و عجایب معرفت‌النفس و تجزیه و تحلیل قوای معقول و تدبّر در تغییرات و تحولات دائمی عالم خلقت و سیر در زندگانی مادی و معنوی افراد بشر و امثال آن که با مسائل جزئی و زندگانی خصوصی افراد در هم آمیخته شده و به شکل قصص یا تفسیر و توضیح آیات قرآن و شرح احادیث بیان شده است و در همه جا با مهارت و احاطهٔ تام و با روح مسرت و شادمانی و خوش‌بینی و انبساطی که مخصوص بزرگان صوفیه است از مسائل خصوصی و جزئی نتایج عمومی و کلّی گرفته است.

محرک و مقوّی بوده برای تمایلات مختلفه‌ای که در خود اسلام موجود بوده است. حتی مؤثرات خارجی که مورد پسند صوفیه نشده، به نوبهٔ خود عکس‌العمل فکری دیگری به وجود آورده است؛ به این معنی که افکار و آرای مأخوذ از منابع غیر اسلامی، اگر مقبول مذاق صوفیه واقع شده، مُمِدّ تصوّف اسلامی شده و اگر مقبول واقع نشده، باز خالی از تأثیر نبوده و فکر تازه‌ای برانگیزانده است و به هر صورت نفیاً یا اثباتاً تأثیری به وجود آورده است.

اینک مهمترین منابع غیر اسلامی تصوّف را که عبارت‌اند از دیانت مسیحیه و فلسفهٔ نوافلاطونی و حکمت اشراقی عرفای قبل از اسلام و افکار و آرای بودایی، در اینجا ذکر می‌کنیم:

دیانت مسیحی

رَهبانیت و زهد، نه فقط از تعالیم انجیل استنباط می‌شود بلکه از مهمترین تعلیمات آن و موافق با روح مسیحیت است و می‌توان گفت که بیش از هر مذهبی مستعد اخذ آرای زاهدانه و عارفانه است.

مدتها قبل از ظهور اسلام، افکار عرفانی در دیانت مسیح و یهود تمکن یافته بود و افکار و تعبیرات فیلون، حکیم یهودی که در سالهای اول قرن اول میلاد با تورات همان تأویلات و تفسیرات عارفانه‌ای را کرد که بعدها صوفیه با قرآن کردند و نیز آرای فلوطین که در اصطلاح ملل و نِحَلِ اسلامی «شیخ یونانی» نامیده شده و فلسفهٔ نوافلاطونی همه در مسیحیت رسوخ بسیار داشته است.

جماعتی از مسیحیان به نام مرتاضین و توّابین و تارکین دنیا در همه جا می‌گشته‌اند[1] و در اشعار و تواریخ دورهٔ جاهلیت نام یک عده زاهد، از قبیل

---

۱. در کتب تواریخ و تراجم احوال، حکایات گوناگون از سیاحان مسیحی و مکالمهٔ آنها با مسلمین دیده می‌شود و نیز حکایاتی از عده‌ای از تارکین دنیا که در گردش بوده‌اند نقل شده است.

اصطلاح «اثواب‌السیاحة» مترادف با «لباس رهبانیت» استعمال می‌شده است و گاهی پوشیدن «جامهٔ سیاحت» به معنی «اعراض از دنیا» و «ترک دنیا گفتن» استعمال شده ←

امیة بن ابی‌الصلت و صوفه برده شده و نیز تفاصیلی از عادات و اخلاق مرتاضین مسیحی باقی مانده است.

از حکایاتی که از صدر اسلام برای ما باقی مانده نیز به تماس مسلمانها با

← است. دمیری در کتاب حیاة‌الحیوان‌الکبری در ذیل کلمهٔ «عقرب» حکایتی به این تفصیل نقل می‌کند که وقتی ذوالنون مصری در کنار رودخانهٔ نیل عقربی را دید که به کنار نهر آمد، ناگهان غوکی از آب بیرون آمده، عقرب را که بر پشت او سوار شد، به طرف دیگر نهر برد و در آنجا عقرب به خشکی جسته، رو به درخت بزرگی روان شد. ذوالنون گفته: در سایهٔ درخت، جوانِ مستی را خفته دیدم و با خود گفتم که اینک عقرب این جوان خفته را خواهد گزید. طولی نکشید که اژدهایی را دیدم که به طرف جوان می‌آمد و آن عقرب، برجسته، بینی اژدها را گزید چنان‌که اژدها کشته شد. آنگاه عقرب به طرف نهر برگشته، دوباره بر پشت همان غوک سوار شده، به طرف دیگر نیل رفت. ذوالنون صبر کرد تا جوان بیدار شده و آنچه را دیده بود برای او نقل کرد. آنگاه می‌گوید که آن جوان توبه کرد و لباس اهل دنیا را کنده، به زیِّ تارکین دنیا درآمد، «فتاب و نزع لباس‌اللهو و لبس اثواب‌السیاحه».

ابن الجوزی در کتاب تلبیس ابلیس در باب «ذکر تلبیس ابلیس علی الصوفیة فی الاسفار و السیاحة» می‌گوید که سیاحت، خروج بدون داشتن مقصود و حاجت است و این مخالف سنت رسول است و احادیثی نقل می‌کند که از جمله این است که پیغمبر فرموده: «لازمام و لاخزام و لارهبانیة و لاتبتل و لاسیاحة فی الاسلام.» که «زمام» عبارت از حلقه در بینی آویختن و «خزام» عبارت از قرار دادن حلقهٔ موبین در یکی از دو جانب مَنخرین و «تبتل» ترک نکاح و «سیاحة» ترک شهر و گردش در زمین بوده است.

و نیز حدیث دیگری نقل می‌کند به این مضمون که مردی از پیغمبر پرسید که آیا اذن می‌دهی «سیاحت» کنم؟ پیغمبر فرمود: «ان سیاحة امتی الجهاد فی سبیل‌الله.» و نیز در حدیث عثمان بن مظعون وارد شده که به پیغمبر عرض کرد دلم می‌خواهد در زمین بگردم. پیغمبر فرمود: «مهلاً یا عثمان فان سیاحة امتی الغزو فی سبیل‌الله و الحج و العمره.» و نیز رجوع شود به جزو سوم احیاء علوم الدین، چاپ مصر.

و یکی از معانی کلمهٔ «مسیح» به معنی وصفی، در عربی، مرد سیاح و جهان‌پیما است و یکی از وجوه تلقّب عیسی به مسیح را بعضی همین معنی فرض می‌کرده‌اند (رجوع شود به حواشی حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی بر دیوان حافظ، چاپ وزارت فرهنگ، ص «قه»). در مقالهٔ سی و پنجم از مقامات بدیع الزمان همدانی می‌گوید: «فلمّا رایت الدهر قدصعب ... فخرجت اسیح کانی المسیح فجولت خراسان الخراب منها و العمران الی کرمان و سجستان و ختلان الی طبرستان و عمان الی جرجان الخ.»

رُهبان مسیحی پی می‌بریم.[۱] مثلاً در حکایتی که قبلاً راجع به عثمان بن مظعون که یکی از زُهّاد صحابهٔ پیغمبر بوده، نقل کردیم ملاحظه شد که جزو تصمیمهایی که بر ترک دنیا و زن و فرزند گرفته بود می‌گفت: اریدان اختصی، یعنی می‌خواهم خود را از مردی بیندازم و اخصا کنم و به طوری که جاحظ در الحیوان می‌گوید این اختصا از اعمال رُهبان مسیحی بوده است.[۲]

انتشار اسلام در سوریه و عراق و مصر، تماس مسلمانها را با راهبین مسیحی بیشتر کرد[۳] و بهتر از پیشتر به عادات و اعمال و افکار و گفته‌های آنها وقوف یافتند و بسیاری از آنها را پذیرفتند، به طوری که بعضی از دشمنان مسلمان صوفیه در مقام سرزنش، آنها را مشتبّه به راهبین مسیحی شمرده‌اند. بتدریج گفته‌های انجیل در بیانات مرتاضین و زُهّاد و پیشروان تصوّف بیشتر دیده می‌شود، از جمله چنان‌که مرگولیوث مستشرق معروف انگلیزی [انگلیسی] برخورده است، در نوشته‌هایی که از حارث محاسبی[۴]، یکی از اولین نویسندگان صوفی، معاصر جُنید بغدادی برای ما باقی مانده، استعارات بسیار از انجیل دیده می‌شود و ما در اینجا برای روشن ساختن و تأیید این حدس، بعضی از گفته‌های محاسبی را از تذکرة الاولیاء عطار نقل می‌کنیم تا مشابهت بین آرا و سخنان او و تعالیم انجیل روشن شود. عطار می‌گوید:

---

۱. مراجعه شود به کتاب تلبیس ابلیس، باب «نقد مسالک الصوفیه فی لباسهم». از جمله می‌گوید: شخص پشمینه‌پوشی نزد حماد آمد و حماد به لباس او اشاره نموده گفت: «ضع عنک نصرانیتک هذه» و نیز می‌گوید که پشمینه‌پوشی نزد ابوالعالیة آمد و او گفت: «انما هذه ثیاب الرهبان.»

۲. هُجویری در کشف‌المحجوب (چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۶۴) حکایتی از ابو علی سیاه مروزی، متوفی در سال چهارصد و بیست و چهار نقل می‌کند که وقتی به فکر قطع آلت تناسل خویش افتاده و بعد از آن قصد منصرف شده است و معلوم می‌شود که تا مدتها این فکر در دماغ سالکین پیدا می‌شده است.

۳. شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال ابراهیم خواص، متوفی در سال دویست و نود و یک، دو حکایت نوشته: یکی از ملاقات ابراهیم خواص در بادیه با جوانی ترسا و دیگر از ملاقات او با پیر راهب دیرنشین.

۴. ابن‌الجوزی کتب او را «کتب بدع و ضلالات» می‌شمرد (تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۱۷۷).

و در محاسبه مبالغتی تمام داشت، چنان‌که او را محاسبی بدین جهت گفتندی و گفت اهل محاسبه را چند خصلت است که بیازموده‌اند در سخن گفتن که چون قیام نموده‌اند به توفیق حق تعالی، به منازل شریف پیوسته‌اند و همه چیزها به قوّت عزم دست دهد و به قهر کردن هوا و نفس، که هر که را عزم قوی باشد مخالفت هوا بر وی آسان باشد. پس عزم قوی دار و بر این خصلتها مواظبت نمای که این مجرّب است. اول خصلت آن است که به خدای سوگند یاد نکنی، نه به راست و نه به دروغ و نه به سهو و نه به عمد؛ و دوم از دروغ پرهیز کنی؛ و سوم وعدهٔ خلاف نکنی چون وفا توانی کرد و تا توانی کس را وعده مده که این به صواب نزدیک است؛ و چهارم آنکه هیچ‌کس را لعنت نکنی اگرچه ظلم کرده باشد؛ و پنجم دعای بد نکنی، نه به گفتار و نه به کردار و مکافات نجویی و برای خدا تحمل کنی؛ و ششم بر هیچ‌کس گواهی ندهی، نه به کفر و نه به شرک و نه به نفاق که این به رحمت بر خلق نزدیکتر است و از مَقْتِ خدای تعالی دورتر است؛ و هفتم آنکه قصد معصیت نکنی، نه در ظاهر و نه در باطن، و جوارح خود را از همه باز داری؛ و هشتم آنکه رنج خود بر هیچ‌کس نیفکنی و بار خود اندک و بسیار از همه‌کس برداری در آنچه بدان محتاج باشی و در آنچه بدان مستغنی باشی؛ و نهم آنکه طمع از خلایق بریده گردانی و از همه ناامید شوی از آنچه دارند؛ و دهم آنکه بلندی درجه و استکمال عزت نزدیک خدای و نزدیک خلق بر آنچه خواهد در دنیا و آخرت بدان سبب به دست توان کرد که هیچ‌کس را نبینی از فرزندان آدم مگر که او را از خود بهتر دانی.

و گفت:

صادق آن باشد که او را باک نبود اگرش نزدیک خلق هیچ مقدار نماند و جهت صلاح دل خویش داند و دوست ندارد که مردمان ذره‌ای اعمال او ببینند.

اینک این گفته‌ها را با آنچه در اناجیل مذکور است مقایسه نماییم تا مشابهتی که مرگولیوث معتقد است روشن شود. البته ممکن است اعتراض

شود که مناسبت بین سخنان حارث محاسبی و سخنان منقول از اناجیل فی‌الواقع بسیار بعید و اقتباس یکی از دیگری بکلی رجماً بالغیب باشد، به این معنی که صِرف از بابِ توارد باشد زیرا عموم عُبّاد و نُسّاک همین مطالب عامه را به اختلاف عبارات به مردم توصیه نموده‌اند بدون اینکه یکی از دیگری مأخوذ باشد و ما هم اصراری در اثبات صحت نظر مرگولیوث نداریم. با وجود این چون این گفتارها از حیث لحن و طرز ادا با یکدیگر شبیه‌اند و مؤیدات دیگری هم برای موضوع تأثیر زُهّاد و راهبین مسیحی در صوفیهٔ قرون اول اسلام هست، دخول در این بحث را خالی از فایده نمی‌شماریم.

در باب پنجم انجیل متّی می‌گوید:

باز شنیده‌اید که به اولین گفته شده است که قسم دروغ مخور بلکه قسمهای خود را به خداوند وفا کن. لیکن من به شما می‌گویم هرگز قسم مخورید، نه به آسمان زیرا که عرش خداست و نه به زمین زیرا که پای‌انداز اوست و نه به اورشلیم زیرا که شهر پادشاه عظیم است و نه به سر خود قسم یاد کن زیرا که مویی را سفید یا سیاه نمی‌توانی کرد بلکه سخن شما بلی بلی و نی نی باشد زیرا که زیاده بر این از شریر است.

شنیده‌اید که گفته شده است همسایهٔ خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن. اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن‌کنندگان خود برکت بطلبید و به آنانی که از شما نفرت کنند احسان کنید و به هر که به شما دشنام دهد و جفا رساند دعای خیر کنید تا پدر خود را که در آسمان است پسران شوید زیرا که آفتاب خود را بر بدان و نیکان طالع می‌سازد و باران بر عادلان و ظالمان می‌باراند.

شنیده‌اید که به اولین گفته شده است زنا مکن. لیکن من به شما می‌گویم هر کس به زنی نظر شهوت اندازد همان دم در دل خود با او زنا کرده است پس اگر چشم راستت ترا بلغزاند قلعش کن و از خود دور انداز، زیرا تو را بهتر آن است که عضوی از اعضایت تباه گردد از آنکه تمام بدنت در جهنم افکنده شود و اگر دست راستت ترا بلغزاند قطعش

کن و از خود دور انداز، زیرا تو را مفیدتر آن است که عضوی از اعضای تو نابود شود از آنکه کل جسدت در دوزخ افکنده شود.

خوشحال باشید چون شما را فحش گویند و جفا رسانند.

یکی از چیزهایی که در بین زُهّاد مسلمین در قرن دوم انتشار یافت خودداری از خوردن غذاهای حیوانی[۱] است که از عادات رُهبان و نُسّاک مسیحی است. حدیث ظاهراً مجعولی هم بر ضد این عادت ساخته شده است که هر که چهل روز حیوانی نخورد به سوءِ اخلاق و به کمی عقل دچار خواهد شد و به این مناسبت است که مالک دینار گفته است:

ندانم که آن چه معنی است آن سخن را که هر که چهل روز گوشت نخورد عقل او نقصان گیرد و من بیست سال است که نخورده‌ام و عقل من هر روز زیادت است.[۲]

اضافه بر اینها، دو چیز دیگر ظاهراً تا مقدار زیادی تحت تأثیر مسیحیت زُهّاد و پیشروان تصوّف پیدا شده است: یکی «ذکر» و دیگری «توکل».

مطابق اصول اسلامی نماز از جملهٔ واجبات است که مطابق اصول و تربیت [ترتیب] معینی در ساعات و اوقات معلومی باید به جا آورده شود. بسیاری از صوفیان قرون اول «ذکر» را اساس توجه به خدا دانسته و در اهمیت، بر سایر اعمال مقدم شمرده‌اند.[۳] و نیز راجع به «توکل» چنین تعلیم می‌دادند که

---

۱. رجوع شود به تلبیس ابلیس، باب «نقد مسالک الصوفیة فی مطعمهم و مشربهم»؛ و نیز رجوع شود به جزو سوم احیاء علوم الدین، ص ۳۶، که می‌نویسد: عثمان بن مظعون به پیغمبر عرض کرد که: «نفسی تحدثنی ان اترک اللحم قال مهلاً فانّی احبه و لواصبته لاکلته.»

۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۴۴.

۳. در تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۹۱، در ذکر سفیان ثوری می‌گوید: «نقل است که جوانی را حج فوت شده بود، آهی کرد. سفیان گفت چهل حج کرده‌ام، به تو دادم، تو این آه به من دادی؟ گفت دادم. آن شب به خواب دید که او را گفتند سودی کردی که اگر به همهٔ اهل عرفات قسمت کنی توانگر شوند.» مولانا جلال‌الدین رومی در مثنوی می‌گوید:

کام تو موقوف زاری دل است   بی‌تضرع کامیابی مشکل است

و نیز مولانا در مثنوی می‌گوید:

←

مؤمن باید در مقابل خداوند مانند میّت در دست غسّال باشد، یعنی از خود هیچ اراده و خواهشی نداشته باشد و به هیچ وسیله و اسبابی متوسل نشود و همین ترک وسایل و اسباب است که «فقر» خوانده می‌شود. صوفی باید ابن‌الوقت باشد، یعنی نه به عقب بنگرد و نه به فردا فکر کند.

و همچنین صوفی نباید به عقیدهٔ مردم دربارهٔ خودش ناظر باشد، یعنی نه از حُسن عقیدت آنها خوشحال شود و نه از سرزنش مدعیان بیندیشد. محمد واسع می‌گوید: «فرخ آن کس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای راضی باشد.»[۱]

در کتب تذکرهٔ صوفیان قرون اول، مکالمات و مفاوضات بسیاری که بین مسلمین متعبد و مرتاضین مسیحی پیش آمده نقل شده که از مجموع آنها می‌توان استنباط کرد که رفتار و گفتار رُهبان در صوفیهٔ قرون اول کمابیش مؤثر بوده است. مثلاً حکایتی هست که مسیح از مقابل سه نفر گذشت که رنگ‌پریده و لاغر بودند و از آنها از علت لاغری و رنگ‌پریدگی پرسید. گفتند: به واسطهٔ ترس از جهنم است. مسیح فرمود: شما از چیز خلق شده‌ای می‌ترسید و بر خداست که آنهایی را که می‌ترسند نجات دهد. بعد به سه نفر دیگر برخورد که لاغرتر و رنگ‌پریده‌تر بودند. گفت: چرا چنین شده‌اید؟ گفتند: به واسطهٔ آرزوی بهشت. مسیح جواب گفت: شما چیزی می‌طلبید که خلق شده و بر خداست که مأمول شما را برآورد. بالأخره به سه نفر دیگر که فوق‌العاده لاغر و رنگ‌پریده بودند رسید [و] از آنها پرسید: چرا چنین شده‌اید؟ گفتند: به علت عشق به خدا. مسیح فرمود: شما نزدیکترین مردمید به او. این حکایت که از حیث معنی معادل است به این عبارت موجز که: **ما عبدتک خوفاً من نارک و لاطمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک**، بسیار شبیه است به بعضی از گفته‌های رابعهٔ عدویّه و امثال او که قبلاً اشاره شد.

→

این قدر گفتیم باقی فکر کن — فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز — ذکر را خورشید این افسرده ساز
ذکر گو تا فکر تو بالا کند — ذکر گفتن فکر را والا کند

۱. تذکرة‌الاولیا، ج ۱، ص ۴۸.

حکایت دیگری به این معنی هست که مرتاض مسلمانی از راهبی پرسید: بزرگترین علامت ایمان چیست؟ گفت: وقتی که قلب مؤمن مسخر به عشق شود.

وقتی بین مالک دینار و محمد بن واسع، از صوفیان قرن دوم، این مسئله مطرح شد که سعادت و استراحت خاطر در چه چیز است؟ مالک گفت: سعادت در این است که انسان قطعه زمین مزروعی داشته باشد که قوت خود را به دست آورد و محتاج به خلق نگردد. محمد واسع گفت: خوشبخت کسی است که صبح غذایی داشته باشد و نداند شام چه خواهد داشت و چون شامی به دست آورد، نداند فردا چه خواهد کرد.

حالا هرگاه این قبیل سخنان را که نزد صوفیه فراوان است و به عبارات مختلف این معانی تقریر شده است با عبارات ذیل که در باب ششم انجیل متّی وارد است مقایسه کنیم شباهت فراوانی می‌بینیم:

> بنابراین، به شما می‌گویم از بهر جان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید، و نه برای بدن خود که چه بپوشید. آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست؟ مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند. آیا شما از آنها به مراتب بهتر نیستید؟ در سوسنهای چمن تأمل کنید چگونه نمو می‌کنند، نه محنت می‌کشند و نه می‌ریسند. پس اندیشه مکنید و مگویید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم. اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد. پس در اندیشهٔ فردا مباشید زیرا فردا اندیشهٔ خود را خواهد کرد. بدی امروز برای امروز کافی است.

پشمینه‌پوشی یا تصوّف که، به طوری که قبلاً گفته شد، کلمهٔ «صوفی» ناشی از آن است، از عادات راهبین مسیحی است که بعد در صوفیه هم شعار زهد محسوب شده است.

دَلق[1] که این همه در اشعار و کتب صوفیه وارد شده، همه جا به معنی لباس

---

۱. دَلق: این لغت در زبان عرب هیچ نیست و مشتقاتی هم ندارد و معلوم نیست اصل و ←

صوفیه است، یعنی خرقه‌ای که روی همهٔ لباسها می‌پوشیده‌اند و ظاهراً پشمی بوده است. دلق یا ساده بوده یا وصله داشته که در آن صورت، «دلق مرقّع» می‌گفته‌اند و اگر رنگ به رنگ بوده، «دلق ملمّع[1]» می‌گفته‌اند.

در بین صوفیهٔ اسلام، رنگ دلق همیشه کبود و سیاه بوده و «دلق ازرق» گفته می‌شده است. خرقهٔ رُهبان که ظاهراً در قرون اول سفیدرنگ بوده بعدها سیاه‌رنگ[2] بوده است. «سوکواران» که فردوسی در شاهنامه از آنها صحبت می‌کند مقصود اساقفهٔ نسطوریان مسیحی است که در قرن سوم به ایران پناهنده شده‌اند و آنها هستند که لباس پشمینهٔ خشن را در روی بدن می‌پوشیده‌اند تا یک نوع ریاضتی باشد. اصطلاح صوفی و صوفیه[3] (به صیغهٔ

→ اشتقاق آن از کجا است. صاحب نفایس‌الفنون در صحبت از مقامات صوفیه می‌گوید: «و جامهٔ ازرق که مبتدیان صوفیه پوشیدندی نشانهٔ این مقام است.» حافظ می‌گوید:

غلام همت دردی‌کشان یک‌رنگم   نه آن گروه که ازرق‌لباس و دل‌سیه‌اند

و از بیت دیگر خواجه حافظ واضح می‌شود که کلمهٔ «دلق» مرادف با «خرقه» است و آن بیت این است:

داشتم دلقی و صد عیب مرا می‌پوشید   خرقه رهن می و مطرب شد و زنّار بماند

۱. می‌توان گفت که «دلق ملمّع» مرادف با «دلق مرقّع» است زیرا وصله‌ها رنگهای مختلف داشته، پس به اعتبار خود وصله‌ها «مرقّع» گفته می‌شده و به اعتبار رنگها «ملمّع». حافظ می‌گوید:

گرچه با دلق ملمع می گلگون عیب است   مکنم عیب کز او رنگ ریا می‌شویم

سودی در شرح این بیت خواجه حافظ:

ای که در دلق ملمع طلبی ذوق حضور   چشم سرّی عجب از بی‌خبران می‌داری

می‌گوید مقصود همان «دلق مرقّع» است که از چندین پارهٔ مختلف فراهم شده است که هر یکی از این پاره‌ها را در لغت عرب «رقعه» می‌گویند. باز حافظ می‌فرماید:

بیفشان زلف و صوفی را به پابازی و رقص آور
که از هر رقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی

۲. رابعهٔ قُزداری بلخی، شاعرهٔ دورهٔ سامانیان می‌گوید:

چو رُهبان شد اندر لباس کبود   بنفشه مگر دین‌ترسا گرفت

۳. یاقوت در کتاب معجم‌البلدان در ذیل «دیرالعذاری» می‌گوید: «و قال ابوالفرج و دیرالعذاری بسر من رأی الی الان موجود یسکنه الرواهب ... و حدث الجاحظ فی کتاب المعلمین قال حدثنی ابن الفرج الثعلبی ان فتیاناً من بنی ملاص من ثعلبة ارادوا القطع علی مال یمربهم قرب دیرالعذاری فجاءهم من خبرهم ان السلطان قدعلم بهم و ان الخیل ←

تأنیث) که فارسیِ آن پشمینه‌پوش است، به مردان و زنان این مسیحیان اطلاق می‌شده است. و نیز موضوع «عشق» و «محبت الهی» که بعدها از مواضیع مهم تصوّف شده، اساس بزرگ مسیحیت محسوب است. بولس رسول در باب سیزدهم رسالهٔ اول به قرنتیان می‌گوید:

> اگر به زبانهای مردم و فرشتگان سخن گویم و محبت نداشته باشم مثل نَحّاسِ صدادهنده و سنج فغان‌کننده شده‌ام و اگر نبوّت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم به حدی که کوهها را نقل کنم و محبت نداشته باشم هیچ هستم و اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم و بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبت نداشته باشم هیچ سود نمی‌برم.

حاصل آنکه مسیحیت از راه مرتاضین و فرقه‌های سیّار راهبین، مخصوصاً فرقه‌های سوریه‌ای که در اطراف در گردش بودند و غالباً از فرقهٔ نسطوریه از فِرَقِ نصاری بوده‌اند بسیار چیزها به صوفیهٔ اسلام آموخته است، در حالتی که تأثیر کنیسهٔ مسیحیت در مسلمین بسیار محدود بوده است. زندگی در صوامع و خانقاه نیز تا اندازه‌ای تقلید به مسیحیان و راهبین است.[1]

→ قداقبلت تریدهم فاستخفوا فی دیرالعذاری فلما حصلوا فیه سمعوا اصوات حوافر الخیل التی تطلبهم و هی راجعة من الطلب فأمنوا فقال بعضهم لبعض ما الذی یمنعکم ان تأخذوا القس و تشدوه و ثاقاً ثم یخلو کل واحد منکم بواحدة من هذه الابکار فاذا طلع الفجر تفرقنا فی البلاد و کنا جماعة بعدد الابکار اللواتی کنّ ابکاراً فی حسابنا فغملنا مااجتمعنا علیه فوجدنا کلهن ثیبات قدفرغ منهن القس قبلنا ... فقال بعضنا:

و دیرالعذاری فضوحٌ لهن — و عندالقسوس حدیثٌ عجیب
خلونا بعشرین صوفیة — و نیک‌الرواهب امرٌ غریب
اذاهن یرهزن رهزالظراف — و باب‌المدینه فجٌ رحیب ...»

از لغت «صوفیة» در این شعر برمی‌آید که مقصود راهبات مسیحیه است.

۱. حتی در کتب تراجم احوال عرفا نوشته‌اند که اول خانقاهی که برای صوفیه بنا شده، به دست یکی از امرای مسیحی بوده است. از جمله جامی در نفحات‌الانس در شرح حال ابوهاشم صوفی از صوفیهٔ قسمت اخیر قرن دوم هجری نوشته: «اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند و همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به رملهٔ شام کردند. سبب آن است که ←

از نکات قابل توجه یکی این است که جُنید، معروف به بغدادی که اصلاً ایرانی و نهاوندی بوده، از پدر و مادر مسیحی است که بعدها اسلام آورده‌اند و تربیت اولیهٔ جُنید با پدر و مادر مسیحی بوده است و اهمیت مقام جُنید در بین صوفیه و تأثیر آرای او به مقامی است که شیخ عطار دربارهٔ او می‌گوید:

و عبدالله خفیف گفت: بر پنج کس از پیران ما اقتدا کنید و به حال ایشان متابعت نمایید و دیگران را تسلیم باید شد. اول حارث محاسبی، دوم جُنید بغدادی، سوم رویم، چهارم ابن عطا، پنجم عمر بن عثمان مکی رحمهم الله زیرا که ایشان جمع کردند میان علم و حقیقت و میان طریقت و شریعت و هر که جز این پنج‌اند اعتقاد را شایند، اما این پنج را هم اعتقاد شاید و هم اقتدا شاید و بزرگان طریقت گفته‌اند که عبدالله خفیف ششم ایشان بود که هم اعتقاد را شاید و هم اقتدا را شاید اما خویشتن ستودن نه کار ایشان است.

جامی نیز در نفحات‌الانس، شبیه به همین عبارت ذکر کرده است و جُنید را از پیشوایان درجهٔ اول تصوّف شمرده است.

فلسفهٔ نوافلاطونی

پس از استقرار مدنیّت عرب و تماس با ملل مختلفی که وارد جامعهٔ عرب و اسلام شدند، بتدریج علوم و آداب و افکار و عقاید ملل متنوعه در بین

← امیری ترسا به شکار رفته بود، در راه دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند، آنگاه برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد، یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید که آن که بود؟ گفت ندانم. گفت ترا چه بود؟ گفت هیچ‌چیز. گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. آن امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت که این ما را طریقت است. گفت شما را جایی هست که آنجا فراهم آیید؟ گفت نی. گفت من برای شما جایی سازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آیید. پس آن خانقاه به رمله بساخت.»

مسلمانها شایع شد و به آنجا رسید که می‌توان گفت فتوحات علمی و معنوی مسلمانها کمتر از فتوحات مادی و کشورگشایی آنها نیست.

در موقع ظهور حضرت پیغمبر، اعرابْ جاهل و امّی بودند و خواندن و نوشتن بسیار نادر بوده است، به طوری که شاید در تمام جزیرة العرب، عدد اشخاصی که قادر به خواندن و نوشتن بوده‌اند ظاهراً عدۀ بسیار قلیلی بیش نبوده است.

شاید به اندازه‌ای که قبایل بدوی احتیاج دارند، به ستاره‌شناسی و اندکی طب تجربی آشنا بوده‌اند ولی فقط به منظور عملی، نه به منظور فهم علل کلّی حوادث و ارتباط منطقی اشیا بین یکدیگر و روابط بین علل و معلولات، زیرا بحث علمی و نظر فلسفی مختص به مدنیت بزرگی است که امور معاشی و زندگی عادی مردم را منظم کرده باشد.

شعرای عرب مقام فلاسفۀ ملل متمدنه را داشته‌اند، مخصوصاً فلسفه اخلاق و حکمت عملی، زیرا در اشعار آنها پند و اندرز و امثال و حکم بسیار دیده می‌شود.

به واسطۀ مناسبات تجارتی و رفت و آمد کمی که با ملل همسایۀ خود داشتند، بعضی قصص مشتمل بر مواعظ و حکم از سایر اقوام، از قبیل ایران و روم و هند در بین آنها معروف بود.

قبایل حمیر و بنی کنانه و کنده چیزهایی از دیانت یهود شنیده بودند، نصرانیت هم در قبایل ربیعه و غسّان نفوذ یافته بود.

با ظهور اسلام که یکی از بزرگترین نهضتهای انسانی است، وحدت دین و لغت و میل و اراده و فکر و نظر در عرب پیدا گشت و زندگی جز دین، مداری نداشت؛ به این معنی که سیاست و حکومت و تشکیلات اجتماعی و تشریع و قضاوت و طرز زندگی و فکر همه بر اساس دین استوار گردید.

دیانت اسلام در بدو ظهور، یعنی در دورۀ حضرت رسول و خلفای اربعه، از سنۀ یازدهم تا چهلم هجری، در قوم عرب روح اتحاد کلمه و اتحاد در عمل ایجاد کرد و همۀ پیشرفت عرب مدیون به همین نکته است؛ به این معنی که اسلام به طوری عقیدۀ عظمت خدا را در نفوس عرب مستحکم ساخت که مسلمان، دنیا را بسیار حقیر و ناچیز می‌شمرد و به یُمن این عقیدۀ راسخ بود که اعراب بدویِ پراکنده و امّی گرد هم جمع شده، جامعۀ دینی محکمی به

وجود آوردند که در اندک زمانی قسمت معظم دنیای متمدن آن روز را بر هم زده، بر ممالک ایران و قسمتی از امپراتوری روم شرقی، یعنی بهترین ایالات آن که مصر و شام بود، دست یافتند. به طوری که گفتیم، در عصر خلفای اربعه و قسمت مهمی از دورهٔ بنی‌امیه علاوه بر لغت عرب، به غیر از دین و آنچه متعلق به دین است، بحث دیگری در بین مسلمانها نیست. البته دلیلی هم نداشت که بحث دیگری جز دین اسلام و قرآن پیدا شود زیرا مسلمانهای صدر اسلام ذلت و بیچارگی و فقر و بدبختی عرب را به چشم خود دیده و می‌دانستند که چیزی که آنها را به عزت و توانایی و فتوحات و زبردستی رسانیده، اسلام بوده و بس. به اضافه، قرآن از چند جهت در عربها مؤثر بود، از قبیل فصاحت و بلاغت و خوبی قصص و شیوایی بیان و اشتمال بر مواعظ و حکم و امثال آن و اینها همه به طوری توجه آنها را جلب کرده بود که مجالی برای پرداختن به سایر موضوعات باقی نمی‌گذاشت.

تنها چیزی که خارج از مباحث دینی مورد دقت معدودی بود، صناعت طب است که ابن خلّکان در ترجمهٔ حال خالد بن یزید بن معاویة بن ابی سفیان اموی که در سنهٔ هشتاد و پنج هجری مرده، می‌گوید:[1]

> خالد عالمترینِ قریش بود به فنون علم، و در صنعت کیمیا و طب آثاری از او باقی است و این رسایل از بصیرت و معرفت و براعت او در این علوم حکایت می‌نماید و او این صناعت کیمیا و طب را از یکی از راهبین مسیحی موسوم به مریانوس الرومی آموخته و او خود در یکی از رسایل، جریان احوال خود و مریانس راهب و تعلیم او را می‌نگارد.

نکتهٔ دیگری که هست این است که در زمان خلفای اربعه و قسمت اول حکومت امویان، فتوحات پیاپی و اتسّاع دایرهٔ حکومت و دخول اقوام مختلف در تحت لوای اسلام، ایجاب می‌کرد که برای ادارهٔ مسلمین مطابق قوانین اسلام، تمام وقت صرف تحکیم اساس دین و استنباط از قرآن بشود زیرا قرآن حاوی کلیات است و تطبیق آن کلیات بر موارد خاص مستلزم بحث و

---

۱. و نیز مراجعه شود به فهرست ابن‌الندیم، ص ۴۹۷.

تحقیق و دقت بسیار بوده است. حکومت بنی‌امیه پس از استقرار در شام، یعنی بعد از شهادت حضرت علی بن ابی طالب(ع) یک قسم حکومت اشرافیِ جنگی به وجود آورد که ریاست و امارت را بدون شرکت دادن عناصر غیر عرب در دست خود داشتند و دمشق، پایتخت آنها، فقط سرگرم به امور حکومت و سیاست و ادارهٔ ممالک وسیعه‌ای بود که از اقیانوس اطلس تا ماوراءِ حدود هند و ترکستان، و از اقیانوس هند تا قفقاز و نزدیک قسطنطنیه اتّساع داشت و حتی بعضی از جزایر بحرالروم، از قبیل سیسیل[1] و ساردنی[2] را مطیع ساخته بود. در دورهٔ بنی‌امیه مرکز مهم معارف روحانی، مدینه بود. دو شهر دیگر هم بتدریج اهمیت فراوان پیدا کرد تا آنکه دو مرکز معروف و مهمِ معارف و علوم گردید و آن دو شهر کوفه و بصره است که ساکنین آن مخلوطی بودند از عرب و ایرانی و مسیحی و مسلمان و یهود و مجوس. در این دو شهر، صناعت و تجارت هم رواج بسیار داشت. مباحث علمی که در این دو شهر مطرح مباحثه بود در ابتدا بیشتر مربوط به لغت عرب و صرف و نحو و شعر و نقد حدیث و امثال آن بود، بعد بعضی از مباحث مربوط به علوم معقول پیدا شد [و] اندک اندک علوم و معارف یونانی و ایرانی در آن دو شهر رسوخ یافت. جماعتی از پیشروان زُهّاد و عُبّاد که پیشقدمان صوفیه محسوب‌اند نیز در این دو شهر مخصوصاً در بصره جمع شده بودند.

در اواخر دولت اموی، ابحاث علم کلام و مابعدالطبیعه پیدا شد که اگرچه باز از مباحث دینی است ولی جنبهٔ بحث فلسفی در آن هست، از قبیل بحث در موضوع جبر و اختیار و حریّت اراده و حکم در اینکه مرتکبین کبایر مؤمن‌اند یا کافر و آیا قرآن قدیم است یا حادث و امثال آن.

دیگر از مباحثی که در اواخر بنی‌امیه پیدا شد و تازگی داشت ظهور بعضی افکار سیاسی است که رنگ دین به آن زده شده بود، از قبیل شروطی که خلیفهٔ مسلمین باید واجد باشد و نظایر آن.

در دورهٔ بنی‌عباس که از سال صد و سی و دو هجری شروع می‌شود، تمدن

---

۱ و ۲. جزیرهٔ سیسیل و ساردنی را جغرافیون عرب «صقلّیّه» و «سردانیة» می‌گویند.

مسلمین عظمت یافت و استقرار مدنیت عرب، کسب علوم و آداب سایر ملل متمدن را ایجاب می‌کرد؛ به این معنی که غلبه بر اقوامی که از حیث تمدن و علوم و فنون بر آنها برتری داشتند خواهی نخواهی به کسب علوم آنها منجر گردید. در دورهٔ بنی‌عباس همان طور که مرکز خلافت عباسیِ بغداد، از جهت عظمت، بر دمشق رجحان داشت و شکوه دربار ساسانیان مداین را به خاطر می‌آورد، از جهت علوم و معارف هم بصره و کوفه را تحت‌الشعاع قرار داد. جماعتی از صوفیان بزرگ هم در بغداد مستقر شدند و ظاهراً اولین مجمع روحانی صوفیان به نام «حلقه» در بغداد تأسیس شد و همچنین اولین مشاجرات بین صوفیه و علمای شرع و متکلمین در بغداد آغاز می‌گردد که تواریخ و کتب ملل و نِحَل و تذکره‌های صوفیه مملو به تفاصیل آنها است.

مسلمانها، مخصوصاً از موقعی که نفوذ ایرانیان در ادارهٔ امور مملکت زیاد شد، بخوبی برخوردند که باید تمدن و علوم و فنون ملل مقهور را فراگیرند و در این راه کوشش بسیار کردند، به طوری که منضم به هر مسجدی مدرسه‌ای بنا شد، کتابخانه‌ها به وجود آمد، علوم متنوع تدریس می‌شد و در آن دوره علوم از مباحث دینی تفکیک بود و بحث در جمیع علوم بدون سختگیری اهل شرع و خرده‌گیری آنها آزادانه پیش می‌رفت. این است که در آثار علمای قبل از قرن پنجم، صراحت گفتار و آزادی بیان محسوس است، در حالی که از قرن پنجم به بعد، از ترس تکفیر متعصبین و اذیت و آزار اهل تقلید، عالم و فیلسوف و صوفی همه صراحت لهجه و آزادی سخن را از دست می‌دهند و گاهی با اشاره، عدم رضایت خود را می‌فهمانند و مخصوصاً در مطالعهٔ اشعار شعرای ادوار مختلف، بخوبی به این نکته برمی‌خوریم؛ به این معنی که در حالی که در شعرای دورهٔ صفاریان و سامانیان و اوایل غزنویان هیچ‌وقت ابراز شکایتی نسبت به فقها و اهل مسجد نمی‌بینیم، حتی شعرای فیلسوف‌مشرب یا صوفی از آنها گله ندارند و نقادی نمی‌کنند، در دوره‌های بعد، شعرای متفلسف و عارف‌مشرب به تلخی از آنها شکوه دارند و می‌نالند و ظاهربینان را نقادی می‌کنند و این شکایت و نقادی از شیخ و زاهد و حملهٔ به اهل ظاهر و ریا در هر دوره متناسب با وضعیت آن دوره است.

البته این نکته را هم باید در نظر داشت که دسته‌ای از شعرای درجهٔ سوم که

ابتکاری نداشته و در هر چیز مقلد اساتید معروف بوده‌اند، همان طور که بدون واجد بودن مشرب فلسفه و عرفان، اصطلاحات فیلسوف و عارف را به کار برده‌اند گاهی هم بدون اینکه صاحب درد باشند، از شیخ و زاهد نالیده‌اند. واضح است که این جماعت، که عدد آنها هم بسیار است، از این حکم خارج‌اند و صحبت ما متوجه آن دسته از گویندگان است که اهل حال‌اند و کلامشان آیینهٔ افکار و احساسات خود آنها است. حاصل آنکه، سبک گفتار شعرای بزرگ بهترین معرف اوضاع و احوال دورهٔ آنها است. مثلاً در قرن هشتم هجری که قرن خواجه حافظ است و ما تاریخ اوضاع و احوال سیاسی آن قرن را قبلاً به رشتهٔ تحریر درآوردیم و در آینده اوضاع علمی و اخلاقی و معنوی آن قرن را نیز بیان خواهیم کرد، بازار ریا و زهدفروشی و تزویر و عوام‌فریبی رواج کامل داشته و معارض و مزاحم اهل معنی و حال بوده؛ این است که خواجه حافظ آن همه در اشعار خود از اهل ریا، اعم از شیخ مدرسه و مرشد خانقاه و مفتی و زاهد و محتسب نقادی نموده است.[1]

---

۱. از این قبیل:

زِ رَهَم میفکن ای شیخ به دانه‌های تسبیح   که چو مرغ زیرک افتد نفتد به هیچ دامی

حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی   دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

*

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب   چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

*

باده‌نوشی که درو روی و ریایی نبود   بهتر از زهدفروشی که درو روی و ریاست

*

یارب آن زاهد خودبین که بجز عیب ندید   دود آهیش در آیینهٔ ادراک انداز

*

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار   که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

*

شرممان باد ز پشمینهٔ آلودهٔ خویش   گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم

*

آتش زهد ریا خرمن دین خواهد سوخت   حافظ این خرقهٔ پشمینه بینداز و برو

*

←

خلاصه، اولین ترجمه‌های علمی در اسلام، به اواخر زمان بنی‌امیه برمی‌گردد و معروف است که سرجیوس‌نامی در زمان مروان، کتابی در طب ترجمه کرده است. قسمتی از کتابهای فلسفه، از زبان یونانی و بعضی هم مثل

→

زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه — رند از ره نیاز به دارالسلام رفت

*

نه من ز بی‌عملی در جهان ملولم و بس — ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است

*

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس — توبه‌فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند

*

گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود — تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود

*

دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی — من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم

*

عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس — که وعظ بی‌عملان واجب است نشنیدن

*

خدا زان خرقه بیزار است صد بار — که صد بت باشدش در آستینی
مروت گرچه نامی بی‌نشان است — نیازی عرضه کن بر نازنینی
نمی‌بینم نشاط و عیش در کس — نه درمان دلی نه درد دینی
درونها تیره شد باشد که از غیب — چراغی بر کند خلوت‌نشینی

*

بوی یکرنگی از این نقش نمی‌آید خیز — دلق آلودهٔ صوفی به می ناب بشوی

*

در این صوفی‌وشان دردی ندیدم — که صافی باد عیش دُردنوشان

*

به زیر دلق ملمّع کمندها دارند — درازدستی این کوته‌آستینان بین

*

صوفی بیا که خرقهٔ سالوس برکشیم — وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم

*

بی‌خبرند زاهدان نقش بخوان و لاتقل — مست ریاستْ محتسب باده بده و لاتخف

*

صوفی شهر بین که چون لقمهٔ شبهه می‌خورد — پاردمش دراز باد این حیوان خوش‌علف

*

←

منطق ابن مقفع، از زبان پهلوی ترجمه شده است ولیکن قسمت عمده، در اوایل، از زبان سریانی و به توسط سریانی‌هایی که به زبان عربی آشنا بوده‌اند ترجمه شده است و در حقیقت اولین مأخذ و مرجع عرب در فلسفهٔ یونان کتب همین سریانی‌ها بوده است.

در زمان منصور و رشید و مخصوصاً مأمون، جماعتی از فضلای عرب و خصوصاً جماعتی از سریانی‌ها دست به کار ترجمهٔ علوم مختلفهٔ یونانی زدند، از قبیل طب و هندسه و هیئت و جغرافیا و شعب مختلفهٔ فلسفه، از قبیل طبیعیات و الهیات و منطق و نفس و سیاست و اخلاق. در قرن دوم و سوم هجری، کتب افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بطلمیوس و جالینوس و غیرهُم در بین مسلمین شایع بود و جماعتی به نام اهل علم سرگرم این مباحث بودند، درس می‌گفتند، شرح می‌کردند، تلخیص می‌نمودند [و] خلاصه، حیات خود را مخصوص درس و بحث فلسفه کرده بودند. در شیمی و علم معادن و طب و وظایف‌الاعضا، آثار ابتکاری هم از مسلمین دیده می‌شود ولی در منطق و نفس و اخلاق بیشتر ناقل بودند تا مبتکر، و به این جهت است که قِفطی در اخبارالحکما، نَقَلِه و مترجمین و متعلمین حکمت یونان را متفلسف می‌نامد و می‌گوید بهتر آن است که فقط طالب حقیقت را فیلسوف بگوییم.

البته این نکته را باید در نظر داشت که معنای فیلسوف در مورد فلاسفهٔ اسلام مطابق با اصطلاح یونانی نیست زیرا در یونان، مقصود از فیلسوف، طالب حقیقت و جویای حکمت بوده، ولی در اسلام پیروان فلسفهٔ یونانی و مشتغلین به این فن را فیلسوف می‌نامیده‌اند. اکثر فلاسفهٔ اسلام معتقدات فلاسفهٔ یونان را در همه حال قبول می‌کردند و مقام خود را نسبت به آنها فقط مقام شارح و

←

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد   ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

*

غلام همت دُردی‌کشان یک‌رنگم   نه آن گروه که ازرق‌لباس و دل‌سیه‌اند

*

جفا نه پیشهٔ درویشی است و راه‌روی   بیار باده که این سالکان نه مرد رهند

مفسّر می‌دانستند و اگر مناقشه و بحثی در میان بود بین پیروان دو طریقهٔ مختلف فلسفی بود، مثلاً بین مشایین و اشراقیین. این است که محققین اروپایی که تاریخ فلسفه نوشته‌اند، معتقدند که در اسلام فلسفهٔ خاصی وجود نداشته، مگر آنکه بتوانیم علم کلام را فلسفهٔ اسلامی بنامیم زیرا اسلام فقط علم کلام را به وجود آورده است و فِرَقِ مختلفهٔ متکلمین، از قبیل جبریه و صفاتیه و معتزله و باطنیه و اشعریه و غیرهُم، اَتباع مختلف این فلسفه محسوب می‌شوند.[1]

مشتغلین به فلسفهٔ یونان، به طوری نسبت به آرای فلاسفهٔ یونان خاضع بودند که فارابی و سایرین چنین می‌پنداشتند که اسلام و قرآن حق است، فلسفه هم حق است و حق تعدد نمی‌پذیرد، پس واجب می‌آید که اسلام و فلسفه متفق باشند.

نکتهٔ دیگر این است که علمای مسلمین چنان‌که باید، به فلسفهٔ یونان ناظر نبودند؛ به این معنی که این نکته را از نظر دور انداخته بودند که فلسفهٔ یونان عبارت است از یک دسته اقوال و آرایی که گاهی با یکدیگر متناقض است و بسا می‌شود که در یک مسئله، ارسطو به راهی رفته و افلاطون به راهی دیگر؛ و یا در فلان مسئله، آرای آنها متناقض است ولی فلاسفهٔ اسلام غالباً همهٔ این مسائل را حقیقت واحده پنداشته، می‌گفتند افلاطون و ارسطو اگر اختلافی دارند در طریقهٔ بحث است و یا در شکل تعبیر، واِلا آرای فلسفی آنها یکی است.

غالب خلط و تشویشها و اشتباهات راجع به نقص ترجمه‌ها و مخصوصاً ترجمهٔ سریانی‌ها است که پونیون[2] می‌گوید:

> ترجمه‌های سریانی تاریک و مغلق و آن قدر تحت‌اللفظی است که گاهی عبارت بی‌معنی می‌شود. جمله‌بندی‌ها خراب و مشوّش و مفردات غالباً در غیر معانیِ موضوع لها استعمال شده است و این ناشی از آن است که مترجمین در مطابقت و صدق ترجمه اهتمام بسیار داشته‌اند و وقتی به عبارت مشکلی برمی‌خوردند فقط کلمهٔ یونانی را برداشته، مرادف

---

۱. ارنست رنان، ابن رشد و فلسفهٔ او، ص ۸۸.

۲. پونیون (Pognon) قونسول فرانسه در حلب که متن سریانی یکی از کتب بقراط را با ترجمهٔ آن در ۱۹۰۳ میلادی در لیپزیک به طبع رسانیده است.

سریانی آن را به جای آن می‌گذاشتند، بدون اینکه درصدد پیدا کردن معنای مفهومی برآیند. حتی بعضی از اوقات که اصلاً معنی یک کلمهٔ یونانی را نمی‌فهمیدند عین آن را با حروف سریانی می‌نوشتند. این است که جمله‌های نادرست و عبارات بی‌معنی در آنها می‌بینیم.

این ایراد تا اندازه‌ای صحیح است، مخصوصاً در مورد ترجمه‌های اول که اولین مرحلهٔ آشنا شدن مسلمین با فلسفه و علوم یونان بوده، صادق می‌آید و قدر مسلّم این است که ترجمه‌های اولی از نظر فن، نواقص بسیار داشته و به همین جهت است که در کتاب الفهرست مکرر می‌بینیم می‌نویسد کتابی را فلان مترجم ترجمه کرده و بعد دیگری آن را اصلاح[1] کرده است. علت نقص ترجمه‌ها، یکی به واسطهٔ نقص زبان‌سریانی است در مقابل زبان یونانی که یکی از زبانهای وسیع و کامل عالم است و چندین قرن هومرها و اشیل‌ها و توسیدیدها و دمسطن‌ها و بقراط‌ها و افلاطون‌ها و ارسطوها در آن کار کرده‌اند [و] دیگر به واسطهٔ نبودن اصطلاحات علمی و فلسفی یا عدم بصیرت مترجمینِ دوره‌های اول به آن اصطلاحات.

وقتی که این ترجمه‌ها، با نواقصی که به عقیدهٔ پونیون داشته، به نوبهٔ خود به زبان عربی ترجمه شده است مسلّم است که در غالب موارد بر تاریکی و ابهام آن افزوده شده است و استفادهٔ محصل تازه کار از این کتب بسیار اشکال داشته است.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در شرح حالی که به شاگرد خود ابوعبید عبدالواحد بن محمد الفقیه الجوزجانی املا کرده، می‌گوید:

چهل بار کتاب مابعدالطبیعهٔ ارسطو را خواندم، به طوری که عبارت آن را از حفظ می‌دانستم اما آن را به درستی نمی‌فهمیدم. بالأخره مأیوس شدم و چنان پنداشتم که راهی برای فهم آن کتاب نیست تا آنکه تصادفاً کتابی از ابونصر فارابی، موسوم به اغراض کتاب مابعدالطبیعه به دستم افتاد و به مدد آن کتاب توانستم حکمت اعلای ارسطو را بفهمم.

---

۱. لغت «تهذیب» و «تحریر» اصطلاح است برای این کار.

خلاصه، گاهی بدی ترجمه‌ها به اندازه‌ای بود که هوشها و قریحه‌های بزرگ امثال ابن سینا را هم در فهم مطلب دچار سرگردانی و نومیدی می‌کرده است و انصاف آن است که نشر و تعمیم علوم یونانی، به طوری که در دسترس محصل درآید مرهون مساعی و زحمات دستهٔ بعد است که هم مطلب را خوب فهمیده و هم خوب فهمانده‌اند و به برکت بحث و تفسیرات و شروح آنها است که نواقص ترجمه‌های اولی اصلاح و مشکلات آنها حل شده است.

اما شرح اینکه چرا سریانی‌ها دست در کار ترجمه و نقل فلسفهٔ یونان بوده‌اند این است که پیش از تسلط عرب در مشرق، طوایف آرامی که از نژاد سامی هستند در آنجا وجود داشتند [و] زبان و ادبیات سریانی متعلق به این طوایف است.

این طوایف از مدتی مدید با ادبیات یونان آشنا شده و به واسطهٔ طول زمان مجال یافتند که روح علمی یونانی را در اطراف خود منتشر کنند. این است که عربها فلسفه را ابتدائاً در نزد خویشاوندان خود یافته و بدون زحمت آن را فراگرفتند. از اواسط قرن دوم میلادی، یعنی تقریباً پنج قرن پیش از هجرت، فلسفه هم‌عنانِ مسیحیت به سرزمین آرامی‌ها ورود کرد و برای اولین دفعه کتاب مقدس از روی متن عبری و ترجمهٔ یونانی سبعینیه، به زبان سریانی ترجمه شد و در اوایل قرن سوم، کلیسای سریانی تابع کلیسای یونانی شده، ارتباط یونانی با آرامی قوّت گرفت و استقرار یافت.

شیوع دیانت مسیحی و رسمی شدن آن در روم شرقی، یعنی امپراتوری بیزنطیه[1]، نیز مشوق اهل علم نبود و برعکس، فلسفه و علم را نوعاً خلاف شرع شمرده، مدارس و حوزه‌های علمی را می‌بست و پیروان علم و فلسفه را کافر می‌شمرد. مثلاً در قرن پنجم میلادی کنیسهٔ مسیحی مدرسهٔ شهر اِدِس را که عربها «رُها» می‌گفته‌اند و در محل فعلی شهر اورفه بوده است بست و نسطوریان را از آن مدرسه بیرون کرد و جماعتی از همین نسطوریانِ رانده‌شده‌اند که به ایران پناهنده شده و بعضی از آنها به ترقی مدرسهٔ

---

۱. یا «بوزنطیه».

جندی‌شاپور خدمات شایان کرده‌اند. مدرسهٔ اِدِس بسیار مشهور بوده که طلاب مسیحی از اقطار بین‌النهرین و همچنین مسیحیان ایران به آنجا مراجعه می‌کردند. در این مدرسه فلسفه که شعبه‌ای از علم الهی محسوب بود تدریس و کتب آن ترجمه می‌شد و این مدرسه را مدرسهٔ ایرانی‌ها می‌گفته‌اند، شاید به واسطهٔ آنکه در آن وقت این ناحیه در قلمرو شاهنشاهی ایران بوده یا به واسطهٔ آنکه محصلین ایرانی زیاد به آنجا مراجعه داشته‌اند.

در اواخر، مذهب نسطوری در این مدرسه شایع شد و در سال چهارصد و هشتاد و نه، امپراتور یونانی، زنون، مدرسه را بست و بدین جهت اساتید و شاگردانی که نمی‌توانستند از مذهب خود دست بردارند، به اطراف مهاجرت کرده، مراکز علمی در جاهای دیگر تشکیل دادند؛ مخصوصاً در ایران دو کانون بزرگ علمی از این وقت پیدا شد: یکی مدرسهٔ نصیبین و دیگری مدرسهٔ جندی‌شاپور در ایالت خوزستان که در سال پانصد و سی میلادی به فرمان خسرو انوشیروان تأسیس یافت و تا زمان عباسیان دوام داشت.

این نسطوری‌ها، پیروان نسطوریوس، اسقف قسطنطنیه‌اند که به حکم مجامع روحانی بدعت‌گزار شمرده شده، تبعید شد و در حدود سنهٔ چهارصد و چهل میلادی در مصر وفات یافت.

در قرن ششم میلادی، به امر ژوستی‌نین اول، حکمای وثنّی اسکندریه، یعنی نوافلاطونیان از آنجا رانده شده، مورد زحمت و سختی واقع شدند. آنها هم رو به مشرق آورده، به نسطوری‌ها ملحق شدند. جماعتی یهودی و قبطیِ آشنای به علوم یونانی نیز به آنها پیوستند و حاصل آنکه همهٔ این عناصر مختلف دست به دست یکدیگر داده، علوم و معارف یونانی را در شهرهای مشرق‌زمین منتشر ساختند. یعنی در مدت پنج قرن قبل از ظهور اسلام سریانی‌ها به فلسفهٔ یونان اشتغال داشتند و به عقیدهٔ بعضی، فلسفهٔ مَدرسیون (اسکولاستیک) راکه بعدها فلسفهٔ نافذ قرون وسطی بود، آنها ساخته‌اند و سرمایهٔ اولی فلاسفهٔ اسلام از آنهاست. ولی باید ملتفت بود که بین این سریانی‌های رُها و عرب، واسطهٔ دیگری در کار بوده است و آن سریانی‌های حرّان هستند که غالباً به صابی‌ها معروف‌اند. این صابئین هستند که کتب سریانی را به عربی ترجمه کرده‌اند و حتی بعضی از کتب فلسفه را هم مستقیماً از زبان یونانی نقل کرده‌اند.

اهمیت صابئین در تاریخ فلسفه و تصوّف و عرفان اسلام زیاد است. ورود فلسفهٔ افلاطونی جدید که آثار آن را بعدها در فلاسفهٔ مسلمین می‌بینیم و همچنین قریباً تأثیرات مهم آن را در تصوّف شرح خواهیم داد مرهون صابی‌ها است.

در فلسفهٔ اسلامی، ارسطو معروفترین و بزرگترین نام است و به عنوان «معلم اول» یاد کرده می‌شود. در مقابل، نام فلوطین چندان معروف نیست یعنی به هیچ وجه شهرت و اهمیت ارسطو را ندارد و این پلوتن یا فلوطین که از بزرگان فلاسفهٔ اسکندریه و زعمای حکمت نوافلاطونی است همان است که شهرستانی، صاحب ملل و نحل، او را به اسم «الشیخ‌الیونانی» نام می‌برد. اتفاقاً با آنکه فلوطین و فلسفهٔ نوافلاطونی او به شهرت ارسطو نیست تأثیر زیاد متعلق به او است و حتی بسیاری از آن چیزهایی که به ارسطو منسوب است غلط است و متعلق به نوافلاطونیان اسکندریه است.

به طوری که از تواریخ فلسفه برمی‌آید، اول فلسفه‌ای که مسلمین با آن آشنا شده‌اند افلاطونی جدید است که در آن ایام در شام و در بین سریانی‌ها زیاد شایع بوده. به اضافه، این فلسفه استعداد خاصی برای تطبیق با مبادی دین و مذهب داشته و مخلوطی است از شعب مختلف فلسفه و دین و تصوّف.

رسوخ این فلسفه به حدی است که بعدها هم که مسلمین با فلسفهٔ افلاطون و ارسطو آشنا شدند، باز با چشم افلاطونیان جدید به آن ناظر بوده‌اند.

غالباً می‌گویند ابن سینا فقط به فلسفهٔ ارسطو اشتغال داشته است. این حرف تا حد معینی صحیح است و در واقع کتاب شفا و نجات شیخ، شرح فلسفهٔ ارسطو است ولیکن فلسفهٔ افلاطونی هم در او رسوخ بسیار داشته است مخصوصاً در قسمت الهیات شباهت بسیاری بین آنچه که حکمت ارسطو پنداشته شده و عقاید فلوطین هست.

مسعودی در کتاب التنبیه والاشراف می‌گوید: «فلسفهٔ شایع در زمان ما فلسفهٔ فیثاغورث است» و مقصود از آن همان فلسفهٔ افلاطونیان جدید است.

اول مسلمانی که مشهور به فلسفه شد، یعقوب کندی است که به لقب «فیلسوف‌العرب» ملقب است. این مرد با همهٔ آشنایی که به فلسفهٔ ارسطو داشته، تابع نوافلاطونیان بوده است.

ابونصر فارابی، مثل کندی تابع افلاطونی جدید است بدون اینکه این اسم را شنیده باشد و با آنکه معروف است که کتاب نفس ارسطویی دیده شده که در پشت آن فارابی به خط خود نوشته «این کتاب را صد بار خوانده‌ام» باز همه جا آثار فلسفهٔ نوافلاطونی آشکار است که غالباً به وسیلهٔ فرفوریوس شاگرد فلوطین منتشر شده و از راه مترجمین به حکمای اسلام رسیده است. در زمان معتصم یکی از نصارای لبنان یک جزو از انئیده‌ی فلوطین را به عربی ترجمه کرده و معلوم نیست چرا به نام حکمت الهی ارسطو منتشر کرده است.

به طوری که گفته شد، اولین آشنایی عرب با فلسفهٔ یونان از راه سریانی‌هاست و به وسیلهٔ مفسرین اسکندرانی، یعنی اهالی اسکندریه، ارسطو را شناخته‌اند. خلاصه، فلسفهٔ ارسطویی که به دست عرب رسید همان فلسفه‌ای است که فرفوریوس و پروکلوس تدوین کرده‌اند. کتاب اثولوجیا ترجمهٔ ابن ناعمهٔ حمصی که در حاشیهٔ کتاب قبسات در طهران به چاپ رسیده و به غلط منسوب به ارسطو است یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که تألیف فلوطین یا ملتقط از آثار اوست که در قرن سوم هجری ترجمهٔ عربی آن منتشر شده است.

یکی از آثار مهم افلاطونیان جدید نوشته‌هایی است که به غلط به دیونیزیوس، شاگرد بولس رسول، منسوب است و قاعدتاً متعلق به یکی از عرفای پیروِ نوافلاطونی موسوم به «استفن بارسود ایلی سوری» است که در اواخر قرن پنجم میلادی معروف و مشهور بوده است و مطابق شرحی که در دائرة المعارف بریطانیا داده شده، قسمت اول زندگی او در اِدِس گذشته و شاید اصلاً از اهالی آنجا بوده، بعد به بیت‌المقدس رفته و در آنجا به تبلیغ طریقهٔ خود پرداخته و نیز برای نشر آرای خود مکاتیبی به اِدِس می‌فرستاده است. این شخص تفاسیری بر تورات و سایر کتب آسمانی نوشته که از طرف بعضی از معاصرین معروفش بدعت و کفر شمرده شده است، مخصوصاً دو مسئله از آرای او را کفر دانسته‌اند: یکی اعتقاد به اینکه مجازات گناهکاران در آخرت برای مدت مختصری است و دیگر عقیدهٔ وحدت وجودی او که می‌گفته همهٔ دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به آفتاب و همهٔ موجودات صادر از خداست و بالأخره به او باز خواهد گشت.

کتاب استفن مرکّب از پنج فصل است که نویسنده در اول، شرحی از اصل دنیا می‌نگارد و می‌گوید که دنیا صادر از خیر محض است و بعد مقاماتی را شرح می‌دهد که عقل و ذهن انسان باید از آن بگذرد تا به خدا متصل شود و بالأخره انسان به مقام «الکل فی الکل» خواهد رسید. دیگر از محتویات کتاب این است که در ابتدا، وجود محض و خالص، یعنی هستی صرف بود که دنیا و روح و ماده همه از او صادر شد. دیگر از مطالب این کتاب این است که ذهن انسان در این دنیا در پی کمال خود برمی‌آید و از مقامات و احوال مختلفی گذشته تا به آن هستی صرف متحد می‌شود و بالأخره در آن هستی فانی شده و «او» می‌شود.

از این قبیل گفته‌ها که شباهت تام با گفته‌های صوفیه دارد و در هر کتاب از کتب صوفیه نظایر آن را می‌بینیم در کتاب استفن دیده می‌شود که همه دال بر تأثیر شدید افکار و آرای فلسفهٔ نوافلاطونی است در تصوّف اسلامی.

یک نسخه از کتاب استفن که احتمال قوی دارد اصلاً به زبان سریانی نوشته شده، نه آنکه از یونانی ترجمه شده باشد، در «بریتیش میوزیوم» لندن موجود است و این نسخه که غالب سریانی‌ها آن را از استفن دانسته‌اند، به غلط به شاگرد بولس رسول نسبت داده شده و ادعا کرده‌اند که در قرن اول مسیحی نوشته شده است.

این کتاب به زبان لاتینی ترجمه شده و اساس تصوّف و عرفان قرون وسطا در مغرب اروپا بود و در شرق نیز نفوذ بسیار یافت؛ یعنی نسخه‌های فراوانی به زبان سریانی در شرق شایع شد و تفاسیر بسیاری بر آن نوشته شد و در اواسط قرن نهم میلادی شهرت دیونیزیوس از عراق و شام تا اقیانوس اطلس را فراگرفت و کتاب او که به نام کشف اسرار الهی معروف شد، به عقیدهٔ بعضی شرق و غرب را صوفی کرده، یعنی ترجمه‌های یونانی و لاتینی آن سبب پیدا شدن اصول تصوّف اروپای غربی شده و ترجمه‌های سریانی آن در ملل اسلامی، یعنی در تصوّف مسلمین که در اول زهد و ترک دنیا و اهمیت دادن به حیات اخروی بوده، نفوذ شدید و تأثیر قوی نموده است. حاصل آنکه این اصطلاحات و افکار و آرا در بین مسلمانهای غرب آسیا و مصر از آنجا نفوذ یافت و اولین شکل منظم تصوّف اسلامی از همین جا پدیدار شد.

یکی از معاریف صوفیان، ذوالنون مصری است که بزرگان عرفا او را سَرِ این طایفه شمرده‌اند و او اهل علم بوده و به طوری که ابن‌الندیم[1] می‌گوید کتبی تصنیف کرده و با آرای فلاسفه بخوبی آشنا بوده است.

نتیجه آنکه، نئوپلاطونیسم یعنی فلسفهٔ نوافلاطونیِ اسکندریه همان رنگی را به تصوّف اسلام زده که قبلاً به تصوّف مسیحیت زده بود. از اشخاصی که تأثیر بسیاری در فلسفهٔ اسلامی داشته‌اند اعضای جمعیت شِبه سرّی هستند موسوم به اخوان‌الصفا که در بصره در اواسط قرن چهارم هجری جمع بوده که به قول خودشان برای پاک کردن شریعت از جهالت و ضلالت به نشر فلسفه پرداخته و معتقد بوده‌اند که چون فلسفهٔ یونانی و شریعت اسلام با هم آمیخته شود کمال حاصل خواهد شد.

این جماعت، پنجاه و یک رساله نوشته‌اند که در حکم دائرةالمعارف علوم و فلسفهٔ آن عصر است و عبارت است از آرای فیثاغوریون در عدد و ریاضی و اقوال ارسطو در حکمت طبیعی و قسمت مهم آن مباحث نوافلاطونی و عرفان اسکندریه است.

حتی ابوعلی سینا که بزرگترین معلم و شارح فلسفهٔ ارسطو در اسلام محسوب است در قسمت الهیات، روح عرفان و تصوّفی نشان می‌دهد که از آثار فلسفهٔ نوافلاطونی است. مخصوصاً در کتبی که در اواخر عمر از قلم ابو علی سینا جاری شده، تحول فکری و ترقی‌ای مشاهده می‌شود که در ابن رشد اندلسی که کمتر زیر بار فلسفهٔ نوافلاطونی رفته و به عقیدهٔ ارنست رنان کمتر از همهٔ فلاسفه اسلام تحت تأثیر حکمت اشراق واقع شده، دیده نمی‌شود.

ابن رشد در کتاب تهافت‌التهافت و ابن طفیل در کتاب حیّ بن یقظان مدعی هستند که ابن سینا در کتاب حکمة‌المشرقین، که متأسفانه امروز چیزی که از آن باقی مانده دیباچه و قسمتی از منطق آن است، معتقد به وحدت خدا و عالم و به عبارت دیگر معتقد به وحدت وجود بوده است.

---

۱. «ذوالنون المصری و هو ابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم و کان متصوّفاً و له اثر فی‌الصنعة و کتب مصنفة فمن کتبه: کتاب الرکن‌الاکبر و کتاب الثقة فی‌الصنعة» (الفهرست، چاپ مصر، ص ۵۰۴).

حالا ببینیم فلسفهٔ نوافلاطونی که از قرن سوم میلاد پیدا شده و مخصوصاً این نام به آخرین مدرسهٔ فلسفی یونانیان اسکندریه داده می‌شود، چگونه به وجود آمده است.

فلسفهٔ یونان را می‌توان به سه عصر تقسیم کرد:

اول. عصر نظر در عالم خلقت

دوم. عصر نظر در خود انسان

سوم. عصر بحث منظم و مرتب

عصر اول، عصر نظر در عالم خلقت: قدمای فلسفهٔ یونان علمای طبیعت بودند که با فکر و تعمق و امعان نظر و وضع اصول نظری آنها مجموعهٔ فلسفی متکوّن می‌شود و می‌کوشند که آثار طبیعت را تعلیل و توجیه نموده [و] قوانینی بیابند. فلاسفهٔ این عهد مطالعاتی می‌کردند و برای فهم طبیعت و سنّتِ کَون، فرضهایی می‌نمودند.

مطالعات و فرضهای آنها علومی به وجود آورد از قبیل حکمت طبیعی و نجوم و جغرافیا و بحث در تحول و تغییری که بر اشیا عارض می‌شود و اساس واقعی اشیا که با وجود همهٔ این تغییرات عارضه باقی می‌ماند و اساس دنیا و هیولای عالم یا مادهٔ آن و غیره [و] در هر یک فرضهایی کرده‌اند که به نام قدمای فلاسفهٔ یونان، از قبیل ثالیس ملطی و اَنکسمندر و هرقلیطس و ایلیون و فیثاغورث و غیرهُم معروف است.

عصر دوم، عصر نظر و بحث در خود انسان: گفته‌اند که سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد. مقصود این است که بحث در خود انسان را مهمترین مباحث و محور فلسفه قرار داد و همهٔ همت را بر آن گماشت که به فهم قوانین باطنی انسان و قوهٔ فکر و اراده و عمل این دو قوه برسد، یعنی بداند که فکر و اراده چگونه پیدا می‌شود. به اضافه، این بحث پیدا شد که آیا حقایق اشیا ثابت است و اینکه بعضی چیزها را [که] حق یا صواب یا خیر می‌شمریم آیا این چیزها قائم به خودند یا امر نسبی است نسبت به ما و آرا و علاقهٔ ما.

این عصر را عصر انسانی (انتروپولوژی) فلسفه نامیده‌اند و رجال بزرگ

این عصر عبارت‌اند از سقراط و سوفسطاییان (که مشهورترین آنها پروتاغوراس و هبیاس و برودیکوس هستند).

سقراط در اینکه فلسفه باید متوجه به انسان بشود، با سوفسطاییان موافق بود و اما در اینکه می‌گفتند حقایق اشیا ثابت نیست با آنها مخالفت می‌ورزید.

عصر سوم، عصر بحث منظم فلسفه: که ذیمقراطیس و افلاطون واضع آن هستند و ارسطو مکمل آن.

در دو عصری که مذکور شد و دورهٔ بحث در کَون و انسان است، مدار بحث فلاسفه محدود به مسائل معدوی بود. در این عصر دایرهٔ بحث وسیع شد.

سه نفر فیلسوف مذکور مخصوصاً ارسطو، که به قول اوگوست کونت [کُنت] رئیس و پیشوای مطلق متفکرین بشر، و به اصطلاح حکمای اسلام معلم و استاد اول است علوم را نقادی بسیار نموده، اصول و فروع شعب مختلف فلسفه را طبقه‌بندی کرده [و] برای هر علمی بحث خاص و حدود معیّنی مقرر داشتند.

ارسطو، افکار و آرای یونانی را تصفیه و تلخیص کرد و در دسترس اخلاف گذاشت و مدت دو هزار سال اقوال و آرای او مدار بحث فلاسفهٔ دنیا بوده و در قرون وسطا استشهاد به قول ارسطو، قاطعِ هر مناقشه و مباحثهٔ علمی بوده است. بعد از ارسطو مسلکهای مختلفی در فلسفه پیدا شد ولی به طور کلّی می‌توان گفت که چیز بسیاری بر اقوال او نیفزوده و ابتکار مهمی نشان نداده‌اند، از قبیل پیروان اپیکور و کلبی‌ها و رواقی‌ها و متشککین که تحقیق در آنها از موضوع ما خارج است.

بعد از مرگ اسکندر مقدونی و برچیده شدن بساط ارسطو و از میان رفتن شاگردان او، چراغ دانایی در مدینة‌الحکما، یعنی آتن رو به ضعف نهاد و در اسکندریهٔ مصر روشن شد. اگرچه حکمای اسکندریه هم اغلب یونانی هستند زیرا یکی از سرداران مقدونی اسکندر موسوم به بطلمیوس بعد از مردن او، شهر اسکندریه را پایتخت خود قرار داده، تأسیس دولتی نموده که به دولت بطالسه معروف است و به واسطهٔ تشویق و رعایت او حکما و فلاسفه در اسکندریه جمع شدند و با وسایل تحقیقات علمی از قبیل کتابخانه‌ها و

رصدخانه‌ها و باغهای حیوانات و نباتات و مدارس و غیره که در آن شهر موجود بود، در قرن سوم و دوم قبل از میلاد، اسکندریه کانون فلسفه و معرفت دنیای قدیم محسوب می‌شد و اگرچه بعد، از رونق آن کاسته شد ولی باز تا قرن چهارم میلادی حوزه‌های علمی آنجا دایر بود.

به طوری که اشاره شد، بعد از ارسطو حکما و فلاسفه به طور کلّی، همه خوشه‌چین خرمن فضایل حکمای معروف یونان از قبیل فیثاغورث و ذیمقراطیس و افلاطون و ارسطو بوده‌اند ولی چند فرق با آنها دارند.

یکی آنکه در بین حکمای اسکندریه تخصص پیدا شد؛ یعنی قبلاً حکیم و فیلسوف در پی فراگرفتن و بحث انواع علوم و فنون و شعب مختلفهٔ فلسفه بود [و] در این دوره به فضل ارسطو که علوم را طبقه‌بندی نموده، اقسام علوم متشتته را از یکدیگر تمیز داده و در بین مسائل مخلوط و درهم، صحیح را از فاسد تشخیص داده [و] حدود هر شعبه‌ای از شعب فلسفه را با تعریفهای جامع و مانع معیّن کرده بود، حکمای ذو فن و متخصص در یک شعبهٔ مخصوصی پیدا شدند و همین مسئله سبب شد که علوم وسعت و بسط پیدا کرد و بسیاری از مباحث که در بین قدما از حدود کلیات و اصول خارج نبوده، در اسکندریه تفصیل یافته است. مثلاً ارسطرخس (آریستارک) و ابرخس (هیپارک) و بطلمیوس صاحب المجسطی در علم نجوم و هیئت کار می‌کرده‌اند؛ ابولونیوس و اقلیدس سرگرم هندسه بوده‌اند؛ ارشمیدس در ریاضیات و حکمت طبیعی و جرّاثقال متخصص بوده؛ آراتوسطنس فن جغرافیا و هیئت را خوب می‌دانسته [و] جالینوس در طب سرآمد بوده است.

فرق دیگر حکمای اسکندریه با قدما این است که به واسطهٔ اتصال با مشرق زمین مخصوصاً آسیا و خود مصری‌ها و تماس با ملل متنوعه و مذاهب و افکار مختلفه، تشکیل حوزه‌های فلسفی مخصوصی دادند به نام فلسفهٔ «فیثاغوریان جدید» و «آکادیمیان جدید» و «رواقیون جدید» و «افلاطونیان جدید».

یک دسته از حکما هم در پی جمع و توفیق بین آرای متنوعه برآمده، از هر گوشه‌ای توشه‌ای و از هر خرمنی خوشه‌ای التقاط کرده [و] فلسفهٔ مختلطی تنظیم کرده‌اند که به همین مناسبت التقاطیون (Eclectique) نامیده شده‌اند.

در قرن اخیر قبل از میلاد، نفوذ دولت روم بر دنیای متمدن زیاد شد، از جمله یونان و اسکندریه تحت فرمانروایی آنها درآمد [و] رومیان در فلسفه مسلکِ انتخابی اختیار کردند، یعنی از آرای فلسفی ملل مختلف و حوزه‌های متعدد حکمت آنچه را که موافق آرا و طبایع و منافع خود یافتند گرفتند و یکی از معاریف حکمای انتخابیون رومی، سیسرون، خطیب مشهور است. مذهب اپیکوری به همت لوکریسیوس در بین رومی‌ها نفوذ یافت ولی طولی نکشید که مبادی فلسفی اپیکور انحطاط یافته، به شکل بدی درآمد و تقریباً منحصر به این جمله شد: «بخوریم و بنوشیم و خوش باشیم زیرا فردا از میان می‌رویم.»

دیگر از مسالک فلسفی که در بین رومیان نفوذ بسیار یافت طریقهٔ رواقیون است که بر سیاست و دین و افکار عامه تسلط پیدا کرد تا آنجا که مارکوس اورلیوس امپراتور روم را در قرن دوم میلادی پیرو خود نمود.

روم بر دنیای قدیم مسلط شده، وارث تمدن و علوم و معارف و فلسفهٔ یونان گشت ولی حکومت رومی نتوانست امنیت فکری و اطمینان روحی مردم را ضمانت کند و قلوب را راضی نگاه دارد زیرا افراط و تفریط زیاد بود و مفاسد و معایبِ هیئت اجتماعیه هر روز بیشتر می‌شد و تناقضات شدید پدیدار می‌گشت. جماعت معیّنی راحت بودند ولی باقی رومیان به بدبختی به سر می‌بردند و مردم غیر رومی یکسره اسیر هوا و هوس و ظلم و شرارت رومی‌ها بودند.

در بین آنکه دسته‌ای به فکر هجوم بر نظام اجتماعی رومی بودند، اعتقاد به حیات آینده و آرزوی به سعادت اخروی هم در جماعتی قوت می‌گرفت؛ آخرتی که به داد دل مظلوم، ظالم را کیفر می‌دهد و مظلوم را عزیز می‌گرداند. خلاصه، هزارها مردم متوجه به عالم بالا شدند یعنی عالمی ماورای عالم پردرد و اَلمِ ما و عالمی علوی و پر از عدل و انصاف و سعادت، و البته بر اهل تحقیق روشن است که همین افکار و احساسات است که زمینهٔ شیوع مسیحیت را در بین رومیان مخصوصاً در طبقهٔ غلامان و بینوایان تهیه کرد.

از طرف دیگر، فلسفه نتوانست از جهت حلِ مشکلات علمی، مردم را راضی کند. انسان از معرفت خود و دنیا اظهار عجز می‌کرد و بالأخره معتقد شد که بدون کمک قوهٔ روحانی ممکن نیست انسان با قوای شخصی خود به معرفت و دانایی برسد. خلاصه، هیچ قسم سعادت پایداری در دنیای محسوس پیدا

نمی‌شود بلکه سعادت ابدی متعلق به عالمی است که ورای زندگی ما است.

حاصل آنکه این افکار که همه کم یا بیش نتیجهٔ اختلاط شرقیان است با مردم یونان و روم و حکمای اسکندریه، بتدریج انسان را از فلسفه روگردان نموده، به دین متوجه ساخت و از این تاریخ به بعد، دین به استخدام فلسفه می‌پردازد؛ یعنی برای مقاومت در مقابل وثنیّون که به سلاح فلسفه مسلح بودند دین هم درصدد برمی‌آید که برای خود اساس علمی و فلسفی بنیاد کند تا معتقدات خود را بیشتر به عقل و منطق و استدلال نزدیک نماید و طبقات عالی و خواص مردم را هم زیر بار دین درآورد و از اینجا طرح حکمت الهی ریخته می‌شود و مقدمات حکمت نوافلاطونی تهیه می‌گردد. اینها همه نتیجهٔ آمیزش ملل مختلفه است با یکدیگر در دورهٔ حکومت رومیان، مخصوصاً در اسکندریه که معرض افکار امم مختلفهٔ شرق و غرب است.

اسکندریه را باید مرکز امتزاج دین با فلسفه شمرد زیرا در آنجا شرق و غرب با هم تماس پیدا کردند و روح یونانی با روح شرقی‌ها ممزوج شد. روحی یونانی با ذکا و دقت و حسن نظر و قریحهٔ روشن خود با روح شرقی که فطرتاً مایل به مشاهدهٔ عالم ماورای شهود است مخلوط گشت و نتیجه آن شد که مذاهب افلاطونیان جدید و امتزاج حکمت افلاطون با دیانت یهود یعنی طریقهٔ فیلون یهودی پدید آمد. فیلون تقریباً بیست سال قبل از میلاد، در اسکندریه متولد شده، بعد از سال پنجاه و چهار میلادی کتاب او که مخلوطی است از فلسفهٔ افلاطون و تورات شهرت یافت.

مقصود فیلون یهودی و حکیم دیگر یهودی، به نام ارستوبول، تفسیر تورات است. از جمله آرای فیلون یکی این است که: خدا یکی است و موجود مجرد است و اول صادر از خدا «کلمه» است (= لوگوس). «کلمه» واسطهٔ بین خدا و عالم است. روح صادر از «کلمه» روح عالم است.

این تثلیث شبیه به تثلیث مسیحی است که بعدها پیدا شد و در دو لفظ «کلمه» و «روح» با هم مشترک‌اند.

فلسفهٔ فیلون که تأثیر بسیاری در نوافلاطونی و مسیحیت کرده، تفاسیر رمزی برای تورات قائل است [و] آدم را به عقل، و حوّا را به حس، و مار را به لذت تأویل نموده و تمام محتویات تورات را عبارت از سیر نفس به طرف

خدا پنداشته است. گفته‌های فیلون مثال خوبی است برای وسعت میدان تأویل و معلوم می‌دارد که ارباب تأویل بر هر کاری قادرند و دیگر چندان از تأویلات عارفانهٔ صوفیان اسلام به تعجب نخواهیم آمد زیرا قرآن به واسطهٔ داشتن آیات متشابه، تا اندازه‌ای مستعد تأویل هست ولی ملاحظه می‌شود که فیلون در کتاب بسیار خشکی چون تورات هم از تأویل عاجز نمانده است.

بتدریج معارضه بین افکار و آرا و دیانات و مسالک متنوعه زیاد شد. از طرفی آرای یهود و مسیحیان و از طرف دیگر افکار گزنوفان و افلاطون و ارسطو و عقاید پیچ در پیچ حکمای اشراقی اسکندریه، معروف به «گنوستیک» که می‌توان به عرفا [عرفان] تعبیر کرد و مذهب فیثاغورث و مذاهب وثنیّون مصر، همهٔ این آراء متشتته بالأخره به هم آمیخته شده، مرکّبی به وجود آورد به نام «حکمت افلاطونی جدید» که ما در اینجا به حکمت «نوافلاطونی» تعبیر کرده‌ایم.

فلسفهٔ مختلط و ممزوج نوافلاطونی، انسان را به یاد شکل حکومت آن روز و شباهت بین آن دو می‌اندازد زیرا می‌بیند همان طور که از نظر تشکیلات سیاسی دنیای قدیم در زمان دیوکلسین و قسطنطین دولتی تشکیل داد که رنگ تمدن شرق و تمدن یونان و روم هر دو در آن هویدا بود، فلسفهٔ قدیم هم بالأخره همهٔ فِرَق و مسالک مختلفه و افکار متشتتهٔ شرقی و غربی را درهم آمیخته، فلسفهٔ مرکّبی به وجود آورد. و نیز همان طور که امپراتوری روم در اواخر ایام، از طرفی نهایتِ جدّ و جهد را به کار می‌برد که سر و سامانی به اوضاع آشفته و زندگیِ از هم گسیخته بدهد، از طرف دیگر نتیجهٔ فرسودگی تمدن رومی هر روز زیادتر می‌شد. فلسفهٔ نوافلاطونی هم از طرفی کمال و نهایت ترقی فلسفه محسوب است و از طرف دیگر نتیجهٔ ضعف و فرسودگی و نارسایی فلسفهٔ قدیم شمرده می‌شود. قبل از این عصر، هیچ‌وقت در تخیلات فلسفی یونان و روم استشعار به عظمت و برتری انسان بر طبیعت، به این خوبی تعبیر نشده بود و نیز قبل از این عهد هیچ‌وقت علم حقیقی و معرفت واقعی به این درجه از کسادی و بی‌رونقی و بی‌اعتباری نرسیده بود.

اگر علوم تجربی و فلسفهٔ استدلالی را میزان قرار دهیم باید بگوییم که آفتاب فلسفه با افلاطون و ارسطو به اوج نصف‌النهار رسیده، بعد از ارسطو رو

به انحطاط نهاده [و] بالأخره در ظلمت نوافلاطونی افول کرد. ولی اگر مذهب و اخلاق را مدار حکم قرار دهیم باید بگوییم طریقهٔ اخلاقی را که نوافلاطونی خواست تأسیس نموده و در میان مردم برقرار سازد عالیترین و خالصترین و زیباترین اوجی است که دنیای قدما به آن رسیده است.

محرک و مقوی و اساس مبانی اخلاق، علوم طبیعی و معرفت به معارف مادی نیست بلکه از اول تا به آخر همه جا مقوی و محرک اخلاق، احساسات و تمایلات قلبی و عواطف و توجه به اصول و افکار مجرده است؛ به اصطلاح فرنگی‌ها «ماتریالیسم» نیست بلکه «ایدآلیسم» است.

ضمناً این نکته را باید دانست که به طوری که در علم‌النفس محرز و مسلّم است و تجارب چند هزار سال نشان داده است، در مسائلی که سر و کار انسان با احساسات و عواطف است حد وسط و اعتدال ندارد. احساسات و عواطف یا انسان را بکلی و بدون شرط به یک چیز متوجه می‌سازد و یا بکلی از آن گریزان می‌سازد و شور و حرکتی که از تمایلات قلبی و عشق و عاطفه برمی‌خیزد، یا به طرف افراط سوق می‌دهد و یا به جانب تفریط. چیزی که از افراط و تفریط، هر دو، جلوگیری می‌کند و انسان را معتدل می‌سازد عقل و علم و منطق است. بنابراین می‌توان گفت که «ایدآلیسمِ» مطلقِ بَحتِ بسیط و منسلخ از هر گونه «ماتریالیسم»، مستلزم ضعف علم و سستی منطق است، چنان‌که «ماتریالیسمِ» مطلقِ بَحتِ بسیط و منسلخ از هر گونه «ایدآلیسم»، مستلزم ضعف معنویات و ادب و شعر و ذوق و اخلاق و هنرهای ظریف و زیبایی‌دوستی و برابر شدن با حیوانات و مصداقِ «او نبیند جز که اصطبل و علف / از شقاوت غافل است و از شرف» و تنازل از درجهٔ انسانیت و انهماک در ملاذ جسمانی مادی و ارضای شهوات است و بس.

حاصل آنکه حد اعتدال و میانه‌روی لازم است و «ایدآلیسمِ» مطلقِ بدون حد و شرط، قهراً منتهی به تحقیر علم و عقل و بالاخره منجر به همجیت [؟] می‌شود زیرا به طوری که گفته شد امور مربوط به احساسات و عواطف حد وسط و اعتدال ندارد. یکی از مثالهای روشن این موضوع فلسفهٔ «نوافلاطونی» است که به محض اینکه بهار آن به آخر رسید، توحش و انحطاط شروع شد و دنیای تازه‌ای پیش آمد که هر چیز دیگر به خاطر آن متروک ماند و

اوهام‌پرستی و تقیّد به خرافات غلبه یافت؛ عقل و علم از میان رفت؛ خرافاتِ شایعه، دانایی محسوب گشت و دانایی قدیم جهل و جنون شمرده شد.

فلسفهٔ قبل از سقراط، مؤسس بر علوم طبیعی بود و به مذهب و اخلاق کاری نداشت و پیرامون آنها نمی‌گشت بلکه همهٔ توجه فلاسفه صرف بحث در ماده و مطالعهٔ در طبیعت و ربط میانهٔ اشیا می‌شد؛ در حالی که آرا و اصول اخلاقی، علم خاصی نبود بلکه به شکل حِکَم و امثال در اقوال شعرای یونان، مانند شعرای جاهلیت در عرب [و] پند و اندرزهایی دیده می‌شد.

سقراط اهمیت بسیار به اخلاق می‌داد، به این معنی که قسمت مفید و مهم فلسفه را اخلاق می‌دانست و فلسفهٔ نظری را در درجهٔ دوم از اهمیت می‌گذاشت. اما بحث حقیقی در مسائل اخلاقی مرهون مساعی افلاطون و ارسطو است و مخصوصاً ارسطو که شکل علمی و فلسفی به این موضوع داد و اصول و مبانی [برای آن] قائل شد.

البته همان طور که لغت، مقدّم و سابق بر قواعد نحو است، مسائل اخلاقی هم که غالباً متکی به عادات است پیش از آنکه علم اخلاق پیدا شود و در آن بحث کند موجود بوده و فلاسفه از قبیل افلاطون و ارسطو مخترع حِکَم اخلاقی بر اشیا نیستند بلکه قرنها پیش از آنها مردم خود میان بد و خوب تمیز می‌داده‌اند، بعد فلاسفه و متفکرین آمده، قواعد و اصول و کلیات و فروعی استنباط کرده و در دسترس مردم گذاشته تا بتوانند در اعمال و رفتار خود از آن قواعد و اصول استفاده کنند و با چشم باز، بین خیر و شر تمیز بدهند. خلاصه، فلاسفه و حکما جنبهٔ علمی و فلسفی به مبحث اخلاق داده‌اند. فرق علم اخلاق با فلسفه در این است که فلسفه بحثش مقصور بر چیزی است که «بوده» یا «هست» یا «خواهد بود»، در حالی که علم اخلاق، حکمت عملی و درسِ رفتار و روش است و می‌خواهد روشن کند که رفتار انسان چه چیز و به چه طریق باید باشد یا سزاوار و شایسته است که چگونه باشد.

خلاصه، طریقهٔ افلاطون و ارسطو در پی آن بود که بین علوم طبیعی و اخلاق توفیق بدهد اگرچه در نتیجهٔ کوششهای سقراط برتری اخلاق بر علم محقق شمرده می‌شد و در بین آنکه افلاطون و ارسطو و شاگردان آنها سرگرم مباحث فلسفی و اخلاقی بودند مذاهب و مسالک تودهٔ مردم در کمال ضعف و

در کارِ از میان رفتن بود. بعد از ارسطو، تمام شعبه‌های فلسفه از دنیای محسوس و عالم واقع‌بینی و روش علمی بحث و تحقیق که به دست حکمای مقدّم بر ارسطو و خود او وضع شده، و عبارت بود از جمع بین تجربه و اصول نظری و نقد منطقی، منحرف شد و احساسات و تخیلات جای آن را گرفت و انواع و اقسام شک و تردید پیدا شد و فرقه‌های مختلف شکاکین به وجود آمدند که اعتماد بر علم و منطق را سست کردند. حاصل آنکه زمینه‌ای تهیه شد که امور ناشی از احساسات بر فلسفه تقدم جست. در این میانه نصرانیت ظاهر شد و چنان تأثیری در مردم کرد که عقاید فلسفی نتوانست با آن مقاومت کند.

نصرانیت تعالیم یهود را در دنیای وثنیّت منتشر ساخت و اصول اخلاق توراتی در دنیای قدیم ریشه گرفت.

به موجب تورات که انجیل مکمل آن است، اخلاق الهی المنشأ است یعنی اخلاق نتیجهٔ امر خدا و فیض خدا است و عبارت است از تنفیذ اوامر الهی؛ به این معنی که انسان محتاج به قواعد و قوانینی است ولی تشریع این قوانین و قواعد فقط با خدا است. این اصل در سایر دیانات هم هست و مسلّم است که دین هیچ‌وقت زیر بار اصول اخلاقی‌ای که فلاسفه وضع کنند نمی‌رود. این است که در فلسفهٔ مدرسیون[1] اسلام قسمت حکمت عملی و علم اخلاقِ فلسفه‌های یونان مکانت نداشته و مورد اهتمام قرار نگرفته است و به همین جهت در کتاب شفا و نجات و اشارات ابوعلی سینا از آن تغافل شده است.

علت این امر این است که علم اخلاقی که در فلسفهٔ یونانی بوده، رنگ وثنّی داشته و با مبانی مذهبی و اجتماعی مسلمین مطابقت نمی‌کرده است و با دستورهای مذهبی مخالف به نظر می‌رسیده است. بدین جهت این فن در اسلام بکلی از مدارس فلسفه اخراج شده است و با وجود چند ترجمه و تألیفی که از روی کتب اخلاقی و اجتماعی یونانی شده است، از قبیل کتاب فارابی موسوم به آراء اهل المدینة الفاضلة و کتب اخلاقی مسکویه و معدودی دیگر، تدریس این فن پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نداشته و شاید ابن رشد

---

۱. اصطلاح جدیدی است برای کلمهٔ «Scolastique».

اندلسی کسی باشد که بیش از دیگران در خصوص مبادی علم اخلاق یعنی مسئلهٔ خیر و شرّ و جبر و اختیار بحث کرده است.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در مقدمهٔ حکمة‌المشرقین، وقتی که حدود و تعلیمات علم اخلاق را ذکر می‌کند، روش همیشگی خود یعنی رعایت ملاحظات دینی را از دست نداده، می‌گوید:

و لیس قولنا و «ماینبغی ان تکون علیه» مشیرا الی انها صناعة ملفقة مخترعة لیست من عندالله و لکل انسان ذی عقل ان یتولاها کلا بل هی من عندالله و لیس لکل انسان ذی عقل ان یتولاها ... الخ.

و نیز در همان جامی‌گوید:

بل الاحسن ان یکون المقتن لمایجب ان یراعی فی خاصة کل شخص و فی المشارکة الصغری و فی المشارکة الکبری شخص واحد بصناعة واحدة و هو النبی.

مقصود این است که به همین دلایل، دیانت یهود و مسیحی، تشریع و وضع قوانین اخلاقی را مخصوص پیغمبر و دین می‌شمرده‌اند و از اهم مبادی دینی، محبت به خدا و اطاعت او و محبت به انسان و بذل و احسان و امثال آن است.

فرق مهم بین اخلاق و فلسفهٔ یونان و اخلاقی که دیانات تعلیم می‌دهند این است که علم اخلاق یونانی کمال شخصی انسان را غایتِ قصوا و کمال مطلوب می‌داند و تعلیم می‌دهد که انسان باید تمام قوا و ملکات طبیعی خود را برای وصول به سعادت به کار ببرد، در حالی که دیانتها، ولو آنکه مؤسسین آنها دستورشان معتدلانه است و جمع بین مقتضیات حیات دنیوی و اخروی کرده‌اند، یعنی در عین آنکه تمتع بردن از لذتهای دنیوی را در دایرهٔ اعتدال و پیروی از اصول معینی مباح شمرده[اند] دستور داده‌اند که انسان باید دنبال طهارت نفس و پاکی فکر و عمل برود و روح را بر بدن و شهوات طبیعی مسلط سازد و چنان‌که در قرآن فرموده است: **ابتغ فیما آتاک الله الدار آلاخرة و لاتنس نصیبک من الدنیا و احسن کما احسن الله الیک.** ولی چون در امورِ عقیده‌ای سر و کار با احساسات و عواطف است که اعتدال و میانه‌روی نمی‌شناسد قهراً در بین دسته‌ای از پیروان دیانات، این اصول به راه افراط افتاده و طبعاً منجر

به انکار حقوق بدن می‌شود و خواهی نخواهی جماعتی از مردمان پرشور و حرارت، اعتزال از دنیا را توصیه می‌کنند و تعلیم می‌دهند که باید حیات طبیعی و مشتهیات را بالمرّه کنار گذاشت و هر آرزو و میلی را ناچیز شمرده، یکسره زاهد و متعبد شد و هر فقر و بینوایی و درد و آزاری را با کمال رضا تحمل کرد. خلاصه باید «زندگی غیر طبیعی» اختیار کرد.

از چیزهایی که مسیحیت وارد اخلاق کرد، عقیدهٔ به «نجات به وسیلهٔ غفران» است که اساس آن این است که انسان طبیعتاً گناهکار است و با جد و جهد خود ممکن نیست نجات بیابد، راه نجات فقط غفران است. بعدها این عقیده در نزد مسیحیان به شکل رموز و اسراری در آمد که در اینجا از تفصیل آن صرف‌نظر می‌شود و چیزی که دانستن آن برای ما لازم است این است که همین اصل به شکل دیگر در بین صوفیهٔ اسلام دیده می‌شود که در طی صحبت از مقامات و احوال صوفیه به جای خود گفته خواهد شد.

باری، دیانت مسیح در بین رومیان و مصریان رسوخ پیدا کرد و همین که نصرانیت استقراری یافت مسیحیان برای مقاومت با فلاسفهٔ وثنیّون در اسکندریه مدرسهٔ حکمت الهی تأسیس کردند و دست به کار استخدام فلسفه برای نشر دیانت مسیح زدند.

یکی از بزرگان حکمای وثنیّون مصری، موسوم به آمونیوس ساکاس، هم طرح طریقهٔ فلسفی تازه‌ای ریخت که همان فلسفهٔ نوافلاطونی باشد. خزاین کتابخانه‌های اسکندریه در دسترس اصحاب این طریقه بود و ریاست این طریقه در ابتدا با آمونیوس ساکاس مذکور و بعد با شاگردش پلوطینوس (فلوطین) و پس از او با فرفوریوس و ژامبیلیک و پروکلوس بود.

آمونیوس ساکاس در ابتدا مسیحی بود. بعد، از مسیحیت اعراض نموده، طریقهٔ مذکور را تأسیس کرد و در سنهٔ دویست و چهل و یک میلادی وفات کرد.

پس از وفات آمونیوس ساکاس، مهمترین شاگردان او فلوطین که با امپراتور گوردیانوس رومی در موقع محاربات آن امپراتور با شاپور پسر اردشیر ساسانی، به ایران آمده و از نزدیک بر افکار و آرای شرقیان واقف شده بود، ریاست آن حزب را پذیرفت.

بعضی از مورّخین نوشته‌اند که فلوطین در سن بیست و شش در حوزهٔ شاگردان آمونیوس ساکاس درآمده، بعد از یازده سال شاگردی در نزد او، به ایران و هند رفت و در این مسافرتها بر مذاهب و مسالک شرقی مطلع شده، مراجعت کرد.

مؤلفات فلوطین را شاگردش فرفوریوس در شش مجلّد که هر مجلّدی نُه کتاب است نشر کرد که مجموع پنجاه و چهار کتاب یا رساله است و به همین مناسبت که هر جلدی نُه کتاب یا رساله است هر یکی از آن مجلّدات را «تاسوع» (Enneades) نامیده‌اند.

فلوطین در سال دویست و هفتاد میلادی درگذشت و شاگردانش مدرسه را راه می‌بردند تا آنکه در سنهٔ پانصد و بیست و نه میلادی امپراتور یوستینیانوس [ژوستی‌نین] (Justinien) مدارس فلسفی وثنّی را بست و معلمین و شاگردان آنها را متفرق ساخت که از جمله جماعتی به دربار ساسانیان ملتجی شدند و به طوری که اشاره شد بعدها آرا و عقاید آنها از راه صوامع مسیحیان سوریه و مدرسهٔ جندی‌شاپور خوزستان و صابیان حرّان در بین‌النهرین به مسلمانها رسید و غالب کتبی که به نام حکمت الهی ارسطو به عربی ترجمه شده، آثار نوافلاطونیان است و نیز کتب عارفانه و حکمت اشراق و اسرار الهی که به نام دیونیزیوس و غیره در آسیای غربی انتشار یافت همه ملتقط از اقوال حکمای اسکندریه است.

این فلسفهٔ نوافلاطونی اسکندریه از هر یک از فرق مختلفهٔ فلاسفه چیزی گرفت و از همه بیشتر از افلاطون که نام آن فلسفه را به خود داد و خود را «نوافلاطونی» نامید زیرا اساس فلسفهٔ ماوراء طبیعی آن مأخوذ از افلاطون است.

حکمت نوافلاطونی از فلسفهٔ ارسطو چند چیز گرفته که از جمله یکی طریقه و منهج بحث و دیگری تا حدی حکمت ماوراءالطبیعهٔ ارسطو است و نیز از رواقیون، مبادی عقیدهٔ وحدت وجودی را اخذ کرده، به اضافه، اصول اخلاقی آنها را پذیرفته و چیزهای دیگر نیز بر آن افزوده است.

ولی باید دانست که آنچه را از این مسلکهای مختلف فلسفی گرفته صرف نقل اقوال و قبول آرای آنها نبوده بلکه در همه جا جنبهٔ شخصی و احساسات

فردی غلبه داشته است و به همین جهت و نیز به علت آنکه نه توجهی به علوم محسوس و مادی کرده و نه اعتمادی بر آنها نشان داده، مؤید آرای فلسفی شکاکان واقع شده است.

خلاصه، بجز فلسفهٔ اپیکوری که همیشه دشمن خطرناک نوافلاطونیان بوده، از جمیع فلسفه‌های قبل از خود استفاده برده و چنان‌که گفتیم به واسطهٔ تماس با شرقی‌ها، عناصر شرقی هم در فلسفهٔ آنها رسوخ یافته است.

شرقی فطرتاً مایل به دنیای ماورای شهود و عالم غیب و خوارق عادات و طبعاً متمایل به تصوّف و تدیّن است، در صورتی که یونانیِ قدیم مایل به فحص دقیق و بحث عمیق و در پی حقیقت‌رسی بوده و هیچ‌گونه تقیّدی به سیرهٔ اسلاف و تقلید کورکورانه از آنها نداشته است. آثار روشن‌فکری که از خصایص نژادی یونانیان بوده، در همهٔ شئون زندگی آنها از فلسفه و سیاست و دین و علم و صنعت هویدا است. به عبارتِ اخریٰ، شرقی جنساً تابع احساسات، و یونانی تابع تحلیل منطقی است و در فلسفهٔ نوافلاطونی این دو چیز با هم مخلوط شد و در قرن اول میلادی فکر خاصی در اسکندریه به وجود آورد. این فکرِ نتیجهٔ اختلاط تمایلات شرقی و غربی، یعنی فلسفهٔ نوافلاطونی، دو رنگ مختلف پیدا کرد و دو دسته در پیرامون آن پیدا شدند: در یک دسته رنگ تصوّف و عرفان بیشتر بود و در دستهٔ دیگر رنگ بحث علمی؛ به این معنی که در یک دسته، دین اصل بود و فلسفه فرع، و در دستهٔ دیگر به عکس. به عبارتِ اخریٰ، جماعتی متدیّنِ مایل به فلسفه بودند و جماعتی دیگر فیلسوفِ متمایل به دین و عرفان. در هر حال مباحث آنها نه فلسفهٔ خالص بود، نه دین خالص، بلکه مخلوطی بود از آن دو.

همین فلسفه است که بالأخره یک‌جهتی شده، یعنی عنصر دینی در آن غلبه یافته و به نام «فلسفهٔ کنیّسه و مسیحیت» و یا در بین مسلمین به نام «علم کلام» و «حکمت اشراق» شیوع کامل یافته است و از آنجا که منبع حقیقت را وحی و الهام و واردات قلبی و اشراق می‌شمرده، با آرای حکمای مشایین و امثال آنها مخالفت ورزیده است.

با اینکه فلسفهٔ نوافلاطونی فلسفهٔ مزیج و مرکّبی است که از منابع مختلف سرچشمه گرفته، نباید چنان پنداشت که این فلسفه صرفاً یک دسته افکار

ملتقط مخلوطی است بلکه باید دانست که یک فکر کلّیِ محیط بر همهٔ عناصر و اجزای این فلسفه است و آن دین است.

به اضافه، حکمت نوافلاطونی اصل تازه‌ای وارد اصول فلسفه کرد و آن اصل، اعتقاد به حقیقت «مافوق عقل» است، یعنی چیزی که از حَیِّزِ عقل و حس و حوصلهٔ دنیای محسوس خارج است و برای فهم حقایق دینی و اخلاقی، نه ادراک حسی کفایت می‌کند و نه استدلال عقلی.

پس از این مقدمات، که نظر به تأثیر عمیق فلسفهٔ نوافلاطونی در مباحث فلسفیِ حکمای اسلام و مخصوصاً در تصوّف و عرفان اندکی به تفصیل صحبت شد و با همهٔ خوفی که از تطویل کلام داشتیم تمهید مقدمه و نشان دادن سیر حکمت این اندازه از تفصیل و اطناب سخن را ایجاب کرد، خلاصه‌ای از آرای نوافلاطونیان در مبحث حکمت ماوراءالطبیعه و عقاید آنها در اخلاق در اینجا ذکر می‌شود تا معلوم شود که تأثیر این آرا و عقاید در تصوّف و عرفان که موضوع بحث ما است تا چه اندازه بوده است:

اساس مهم مذهب فلوطین، وحدت وجود است که ممکن است به این عبارت معروف تعبیر شود که **بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیءٍ منها**.

حقیقت یکی است و منشأ وجود، همان حقیقت واحده است. جمیع موجودات، تراوشی است از مبدأ احدیت که به طریق تجلّی و فَیَضان و انبعاث از او صادر گشته و مآلاً همهٔ چیزها به طریق رجوع به همان مبدأ برمی‌گردد. واحد، همهٔ اشیا است و هیچ‌یک از اشیا نیست.

مقصود از همهٔ اشیا، مجموع اشیا نیست بلکه کمال هر چیزی است. هستیِ مطلق او است و مابقی نمود است، یعنی شبیه به هستی است. به عبارتِ اخریٰ، ماورای «وجود مطلق» که خدا است، مابقی عدمِ شبیه به هستی است و نیست ــ «هستی‌نما» است.

خدا در عین اینکه مصدر همهٔ اشیا است یعنی همه چیز از او صادر شده، هیچ‌یک از اشیای صادره نیست و به هیچ وصفی نمی‌توان او را وصف کرد و هر تعبیری از قبیل «موجود» و «وجود» و «جوهر» و «حیات» بشود ناقص است. خدا بالاتر از همهٔ اینهاست که به هیچ طریق نمی‌توان او را به تصور در آورد و فوق هر تعریفی است.

برای خدا فکر و اراده نمی‌توان قائل شد زیرا فکر مستلزم دو چیز است: فکرکننده و چیزی که در آن فکر می‌شود و نیز اراده مستلزم این است که اراده‌کننده طالب حالتی بشود غیر از آن حالتی که در آن واقع است و این امر اثنینی است، در صورتی که خدا واحد است.

تنها چیزی که می‌دانیم این است که خدا واجب‌الوجود و تام‌الکمال است و مبرّی از تجزیه و تعدد محیط بر هر چیز و همه چیز و نامحدود است. هر نسبتی به او، خلاف توحید است. مثلاً نسبت علم و ادراک به او غلط است و منافی با توحید است زیرا غیر از خودش چیزی نیست که معلوم و مُدرک او شود.

در عین اینکه فلوطین تعبیرها و وصفهای مختلف از خدا می‌کند، باز هر تعبیر و وصفی را هم غلط می‌داند و حاکی از تحدید ذات نامحدود می‌شمرد. حتی آنکه می‌گوید خدا را وجود هم نمی‌توان گفت زیرا او بالاتر از وجود است و وجود فیضی است از فیوضات او. برای وصول به خدا باید به اشراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد. حس و عقل برای وصول به خدا کافی نیست. خدا مبدأ خیر و فیض است. جمیع کائنات از آن فیض الهی زاییده شده و کمال هر یک بسته به نزدیکی و دوری از آن فیض الهی است.

اول نِتاجِ این مبدأ خیر و فیض، یعنی اول چیزی که از خدا صادر شده، عقل است که بعد از «واحد» کاملترین اشیا است. این صادر اول، پسر زیبای پدر است که از پدری که وی از او منبعث شده، جمیع کمالات را اخذ نموده، به طوری که فرق او با پدر بسیار کم است.

عقل، یعنی صادر اول هم قوهٔ انتاج دارد ولی کمتر از پدر و صادر از عقل نَفْس است. صادر دوم، یعنی نَفْس که از عقل منبعث شده، کمالش از او کمتر است و این سه، اقانیم[۱] ثلثه می‌باشند.

در حالی که صادر اول از خدا کسب فیض می‌نماید، صادر دوم از او مستفیض است؛ به این معنی که مبدأ وجود در حکم خورشید است، عقل مانند زمین و نَفْس مانند ماه.

---

۱. «اقنوم» که جمع آن «اقانیم» است لغت سریانی است که به معنای «وجود اصل» است.

همان طور که عقل واسطهٔ بین خدا و نَفْس است، نَفْس هم واسطهٔ بین عالم روحانی و عالم جسمانی است.

نَفْسِ کُلّ، یعنی صادر دوم، در هر جسمی حلول نموده و به اقتضای استعداد هر جسمی نصیبی از آن یافته و به این طریق، نَفْسِ کُلّ، منشأ نفوس جزئیه و شخصیه شده و نفوس جزئیه تحقق یافته است.

اجسام و اَبدان، پست‌ترین و ضعیفترین پرتو آفتاب حقیقی، یعنی خدا هستند. حقیقت اجسام صورت است که مایهٔ وجود آنها است و ماده، پذیرندهٔ این صورت است.

صورت، جنبهٔ وجودی اجسام و اَبدان است و ماده، جنبهٔ عدمی آنها. این است که عالم جسمانی وجود و عدم نسبت به ذاتش متساوی است و مذبذب بین وجود و عدم است.

صدور موجوداتِ دارای جسم و ماهیاتِ امکانیه از نَفْسِ کُلّ، انتقال از لانهایی به نهایی است.

خدا و جسم در دو طرفِ درجات کمال‌اند، یعنی خدا وحدت است و جسم کثرت. جسم همیشه در تغییر و تبدیل است و لغت «بود» بر آن صادق نمی‌آید بلکه «نمود» است. به عبارت دیگر، جسم پیوسته در «واقع شدن[۱]» است نه «بودن».

بر جسم هم طابع الهی هست زیرا جسم متشکل است به اَشکال خدایی که بر آن منعکس می‌شود.

صورت متضمن حقیقت موجودات است و عبارت است از خیر و جمال و کمال و وحدت.

ماده چیزی است که اجسام از آن متکوّن می‌شود و آن عبارت است از بی‌صورتی و شرّ و زشتی و نقص و کثرت.

صادر اول و دوم، یعنی عقل و نَفْس، با آنکه از مبدأ وجود تراوش کرده‌اند، به واسطهٔ تماس با ماده ناقص شده و در قید تکثر مانده‌اند.

این تنزل از عالم ملکوت به عالم ناسوت و آلایش به عالم کثرت و ماده و

---

۱. ترجمهٔ فرانسه آن devenir است و به عربی «صیرورت» گفته شده است.

زشتیها و پلیدیهای آن همان است که حرکت در «قوس نزول» نامیده می‌شود.

در مقابل این حرکت در قوس نزول، حرکت دیگری هست که حرکت رجعی است؛ یعنی در هر چیزی که از واحد صادر شده، میلی هست که دوباره به آن واحد بازگردد. این رجوع به مصدر الهی، ناشی از معرفت است و مراد از حکمت همین است زیرا هر موجودی کمالی دارد. این حرکت رجعی، حرکت در «قوس صعود» است.[1]

هر کس که همهٔ توجه خود را معطوف به ماده سازد و حرکت رجعی را فراموش کند تباه خواهد شد و برعکس آنهایی که از عالم ماده اعراض کنند و به عالم بالا بپردازند خود را پاک نموده، وارد طریق سیر و سلوک شده و پس از طی طریق، به عالم بالا متصل خواهند شد.

به واسطهٔ این دو حرکتِ انبعاث و عودت است که عالم حسی دائماً تکرار می‌شود، یعنی از خدا می‌آیند و به خدا برمی‌گردند.

طریق سیر و سلوک سه مرحله دارد: «مقامات سیر و سلوک» و «محبت» و «معرفت».

مقامات سیر و سلوک عبارت است از طلب حقیقت و مجاهده برای وصول به آن، و این مقامی است کسبی.

محبت حالی است که از مشاهدهٔ زیبایی حقیقت برای طالب پیش می‌آید.

معرفت کامل، وصول به حقیقت تامّه است و این مرحلهٔ کمال است زیرا کمال، غایت وجود است.

هر موجودی متمایل به این کمال است که عبارت است از رهایی از اسارت عالم کثرت و ماده و بازگشت به وطن اصلی، یعنی اتصال به مبدأ کلّ.

این سیر با قدمِ بی‌قدمی پیش می‌رود. باید چشم از دنیا بست و به او گشود و با بی‌خودی، او را در خود یافت.

عالم برای خیر خلق شده و شرّی که در دنیا می‌بینیم سیر آن بتدریج به

---

۱. این دو بیت ناظر به همین عقیده است:

بر مراتب سرنگون کرده عبور — پایه پایه زاصل خویش افتاده دور

گر نگردد باز مسکین زین سفر — نیست از وی هیچ‌کس محرومتر

(نقل از اسرارالحکم حاجی ملا هادی سبزواری)

طرف زوال است زیرا سنّت ترقی مستلزم این است که دائماً ناقص به طرف کامل و تام برود.

از آنجایی که نفوس جزئیه، مذبذب بین نَفْسِ کُلّ و اجسام‌اند، پس یا ممکن است در قوس صعود افتاده، به عالم کمال واصل شوند یا سرگردان بین نَفْسِ کُلّ و ماده بمانند یا بکلی در عالم ماده تباه شوند. این است که نفوس جزئیه بر سه نوع‌اند:

نوع اول، نفوس سماییه که برای عقل و خدا زندگی می‌کنند و دائماً به سعادت ابدی متمتع‌اند و غرق در مشاهدهٔ خدا هستند.

نوع دوم، نفوس سرگردان، مثل ملائکه و شیاطین که ملائکه منجذب به خیرند و شیاطین منجذب به شرّ.

نوع سوم، نفوس بشریه که مبدأ آسمانی داشته، ولی در اجسام ساقط شده و این سقوط، عِقاب غرور آنها است. این تجسد، عِقاب موقت است و اگر نفس همت کند و افعال خود را به خیر متوجه سازد ممکن است به مشاهدهٔ الهی نایل شود.

غایت حیات و کمال مطلوب، بازگشت به مبدأ و حصول تمتع ابدی است و راه آن تطهیرِ نَفْسِ ساقطه است به وسیلهٔ تجرد از شهوات بدنی و میلهای حسی و ممارستِ فضایل اربعه که عفت و عدالت و شجاعت و حکمت است.

اینها نمونه‌ای است از آرای فلسفهٔ نوافلاطونی[۱] که مسلمین آن را با شرع اسلامی توفیق داده و به این منظور چیزهایی از آن کاسته یا بر آن افزوده و به نام «حکمت اشراق» موسوم ساخته‌اند.

انتشار آرای فلوطین و پیدا شدن فلسفهٔ نوافلاطونی در بین مسلمین، بیش از هر چیزی در تصوّف و عرفان مؤثر بوده است؛ به این معنی که تصوّف که تا آن وقت زهد عملی بود، اساس نظری و علمی یافت.

---

۱. برای مطالعات مفصل رجوع شود به کتب تاریخ فلسفه، از قبیل:

Plotin et Le paganisme religieux, par: Edouard Krakowski.

une Philosophie de l'Amour et de la Beauté, par: Edouard Krakowski.

La Philosophie de Plotin, par: Alfred Fouillée.

Histoire de la Philosophie, par: Alfred Fouillée.

چون در آرای نوافلاطونی دقت کنیم می‌بینیم که برای صوفیِ زاهدی که از دنیا و هرچه در او است، به حکم آنکه فانی است، دل کنده و به آنچه باقی است دل سپرده، فلسفهٔ فلوطین بسیار خوشایند است بلکه منتهای آرزوی خود را در آرای او می‌یابد. موضوع وحدت وجود در فلسفهٔ نوافلاطونی بیش از هر چیز نظر صوفیه را جلب کرده است زیرا وحدت وجودی، همهٔ دنیا را آیینهٔ قدرت حق می‌بیند و هر موجودی در حکم آیینه‌ای است که خدا در آن جلوه‌گر شده باشد ولی این مرایا همه ظاهر و نمود است و هستی مطلق و وجود حقیقی خدا است. انسان باید بکوشد تا پرده‌ها را بدَرَد و خود را مورد جلوهٔ کامل جمال حق قرار دهد و به سعادت ابدی برسد. سالک باید با پر و بال شوق و عشق به طرف خدا به پرواز آید و خود را از قید هستی خود که نمودی بیش نیست آزاد کند و در خدا که وجود حقیقی است محو و فانی سازد. مولانا جلال‌الدین رومی، بهترین مترجم و معرف افکار فلوطین و فلسفهٔ نوافلاطونی است و هرکس در دیوان و مثنوی این عارف بزرگ که در حکم دائرة المعارف عرفا است، تتبع کرده باشد تقریباً تمام مسائل فلسفهٔ نوافلاطونی را در آن خواهد یافت.

اینک برای مثال، بعضی از رباعیات و غزلیات و بعضی ابیات مثنوی معروف او را در اینجا نقل می‌کنیم تا تأثیر عمیق حکمت نوافلاطونی در افکار و عقاید صوفیه روشن شود:

عشق آمد و از غیر بپرداخت مرا　　برداشت به لطف چون بینداخت مرا
شکر است خدای را که مانند شکر　　در آب وصال خویش بگداخت مرا

*

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا خالی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت
نامی است ز من بر من و باقی همه اوست

*

فردا که به محشر اندر آید زن و مرد — از بیم حساب رویها گردد زرد
من عشق تو را به کف نهم پیش آرم — گویم که حساب من از این باید کرد

*

کامل‌صفتی راه فنا می‌پیمود — ناگاه گذر کرد ز دریای وجود
یک موی ز هستی‌اش بر او باقی بود — آن موی به چشم فقر زنّار نمود

*

اول که حدیث عاشقی بشنودم — جان و دل و دیده در رهش فرسودم
گفتم که مگر عاشق و معشوق دواند — خود هر دو یکی بود من احول بودم

*

از قد تو من بلندقد می‌گردم — و ز عشق تو من یکی به صد می‌گردم
تا تو تو بُدی به گِرد تو می‌گشتم — چون من تو شدم به گِرد خود می‌گردم

*

ای دل تو به هر خیال مغرور مشو — پروانه‌صفت کشتهٔ هر نور مشو
تا خود بینی تو از خدا دور شوی — نزدیک خود آی و از خدا دور مشو

*

ای زندگی تن و توانم همه تو — جانی و دلی ای دل و جانم همه تو
تو هستی من شدی از آنی همه من — من نیست شدم در تو از آنم همه تو

*

در هر فلکی مردمکی می‌بینم — هر مردمکش را فلکی می‌بینم
ای احول اگر یکی دو می‌بینی تو — برعکس تو من دو را یکی می‌بینم

*

آن کس که سرت برید غمخوار تو اوست
آن کو کُلَهَت نهاد طرّار تو اوست

آن کس که تـو را بـار دهـد بـار تـو اوست
آن کس که تو را بی‌تو کـند یـار تـو اوست

*

اول بــه هــزار لطـف بـنواخت مـرا — آخــر بـه هـزار غـصه بگـداخت مـرا
چون مهرهٔ مهر خویش مـی‌باخت مـرا — چون من همه او شدم بـرانـداخت مـرا

*

در سینهٔ هـر کـه ذره‌ای دل بـاشد — بی‌عشق تو زندگیش مشکل بـاشد
با زلف چو زنجیر گـره در گـرهت — دیوانه کسی بـود کـه عـاقل بـاشد

*

عشـــق جـــز دولت عـنایت نـیست — جـــز گشـــاد دل و هـــدایت نـیست
عشـــق را بـــوحنیفه شـــرح نکـــرد — شـــافعی را در او روایت نـــیست
لایـــجوز و یـــجوز را اجـــل است — عـــلم عشـــاق را نـــهایت نـیست
عـــاشقان غـــرقه‌انـــد در شِکَـرآب — و ز شِکَـــر مـصر را شکـایت نـیست
نیست شو نیست از خـودی زیـراک — بـــتر از هســتی‌ات جـنایت نـیست
هـــر کـــه را پـرغم و تـرش دیـدی — نیست عـاشق و ز آن ولایت نـیست
جـان مـخمور چـون نگـوید شکـر — بـاده‌ای را کـه حـد و غـایت نـیست

*

ای قوم به حج رفـته کـجایید کـجایید — معشوق هم ایـن‌جاست بـیایید بـیایید
معشوق تو هـمسایهٔ دیـوار بـه دیـوار — در بادیه سرگشته شما در چه هـوایـید
گر صورت بی‌صورت مـعشوق بـبینید — هم خواجه و هم بنده و هم قبله شمایید
صد بار از ایـن راه بـدان خـانه بـرفتید — یک بار از این خانه بـدان بـام بـرآیـید
گر قصد شما دیدن آن کعبهٔ جـانهاست — اول رخ آیـــینه بـــه صـــیقل بـزدایـید

*

بـــاز شـــیری بـــا شکـــر آمـیختند — عـــــاشقان بـــــا یکـــدگر آمـیختند
روز و شب را از مـــیان بـــرداشـــتند — آفـــــتابی بـــــا قـــــمر آمـــیختند

رنگ معشوقان و رنگ عاشقان   جمله همچون سیم و زر آمیختند
چون بهار سرمدی حق رسید   شاخ خشک و شاخ تر آمیختند
هم شب قدر آشکارا شد چو عید   هم فرشته با بشر آمیختند
نفس کل و هرچه زاد از نقش کل   همچو طفلان با پدر آمیختند
رافضی انگشت بر دندان گرفت   چون علی را با عمر آمیختند
بر یکی تختند این دم هر دو شاه   بلکه خود در یک کمر آمیختند
من دهان بستم تو باقی را بدان   کاین نظر با آن نظر آمیختند
هر شرابی کز کف ساقی خوری   جمله با قند و شکر آمیختند
خیر و شر و خشک و تر زان مست شد   کز طبیعت خیر و شر آمیختند
بهر نور شمس تبریزی تنم   شمع‌وارش با شرر آمیختند

*

اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد
نشاط و عیش به باغ بقا توانی کرد
اگر به آب ریاضت برآوری غسلی
همه کدورت دل را صفا توانی کرد
درون بحر معانی نگر نه آن گهری
که قدر و قیمت خود را بها توانی کرد
مگر که درد و غم عشق سر زند در تو
به درد او غم دل را دوا توانی کرد
اگر به جیب تفکر فرو کنی سر را
گذشته‌های بقا را قضا توانی کرد
مقربان فلک اقتدا کنند به تو
اگر به پیر بقا اقتدا توانی کرد
ز منزلات هوس گر برون نهی گامی
نزول در حرم کبریا توانی کرد
ولیکن این صفت رهروان چالاک است
تو نازنین جهانی کجا توانی کرد

چو عارفان بِبُر از خلق و گوشه‌ای بنشین
مگر که خوی خود از خلق وا توانی کرد
چرا تو خدمت آن پادشاه می‌نکنی
که پادشاهی از آن پادشا توانی کرد[۱]

*

دردی است در این دل که هویدا نتوان کرد
سرّی است در این سینه که پیدا نتوان کرد
تا دیدهٔ ما را ندهد حسن تو نوری
در باغ جمال تو تماشا نتوان کرد
تا دیده نپوشیم ز روی همه اغیار
اندیشهٔ آن چهرهٔ زیبا نتوان کرد
از مهر تو یک ذره چو خالی نتوان یافت
قطع نظر از دیر مسیحا نتوان کرد
عالم چو همه میکدهٔ بادهٔ عشق است
مستی مِی و عشق به یک جا نتوان کرد

---

۱. در دیوان خواجه حافظ، غزل ذیل هست که هم از حیث صورت و هم از جهت مضامین نهایت شباهت با غزل مذکور دارد:

به سرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد — که خاک میکده کُحْلِ بصر توانی کرد
مباش بی‌مِی و مطرب که زیر طاق سپهر — بدین ترانه غم از دل به در توانی کرد
گل مراد تو آنگه نقاب بگشاید — که خدمتش چو نسیم سحر توانی کرد
گدایی در میخانه طرفه اکسیری است — گر این عمل بکنی خاکْ زر توانی کرد
به عزم مرحلهٔ عشق پیش نه قدمی — که سودها کنی ار این سفر توانی کرد
تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون — کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی — غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
بیا که چارهٔ ذوق حضور و نظم امور — به فیض‌بخشی اهل نظر توانی کرد
ولی تو تا لب معشوق و جام مِی خواهی — طمع مدار که کار دگر توانی کرد
دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی — چو شمع خنده‌زنان ترک سر توانی کرد
گر این نصیحت شاهانه بشنوی حافظ — به شاهراه حقیقت گذر توانی کرد

چون از دل عاشق خبری نیست کسی را
انکار دل عاشق شیدا نتوان کرد
تا عیسی جان پا ننهد بر سر عالم
یک سیر بر این طارم مینا نتوان کرد
زان باده که در کام دل شمس لبش ریخت
یک قطره در این دور هویدا نتوان کرد

*

پیش از آن کاندر جهانْ باغ رَز و انگور بود
از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
ما به بغداد ازل لاف اناالحق می‌زدیم
پیش از آن کین دار و گیر و نکتهٔ منصور بود
پیش از آن کاین نقش دل بر آب و گِل معمار شد
در خرابات حقایق عیش ما معمور بود
جان فدای ساقیی کز راه جان در می‌رسد
تا براندازد نقاب از هرچه آن مستور بود
ساقیا این مُعجَبانِ آب و گِل را مست کن
تا بداند هر یکی کو از چه دولت دور بود
یا دهان ما بگیر ای ساقی ار نه فاش شد
آنچه در هفتم‌زمین چون گنج ما گنجور بود

*

ناگهان موجی ز بحر لامکان آمد پدید
کز نهیبش این همه شور و فغان آمد پدید
راز خود می‌گفت با خود آن نگار جلوه‌گر
راز او بیرون فتاد این داستان آمد پدید
با جمال خود تقابل کرد اسمای جلال
آن طرف غالب شده زان رو عیان آمد پدید

خـواست تـا اعـیان ثـابت راز عـلم آرد بـه عـین
ذات و اسـما و نـعوت بـیکران آمـد پـدید
حسـن خـود را کـرد پس بـر روح اعـظم جـلوه‌ای
عقل و نـفس و عـرش و فـرش و آسـمان آمـد پـدید
خواست تا خود را به‌خود بـنماید او زان‌سان کـه او است
مـظهر جـامع چـو آدم در جـهان آمـد پـدید
حـضرت سـلطان بـرون زد خـیمهٔ ذات و صـفات
لشکـر بـی‌حد و حـصرش را مکـان آمـد پـدید
بر جهان پاشید هر گـنجی کـه مـخزون داشت عشـق
تـا بـه هـر جـانب هـزارش بـحر و کـان آمـد پـدید
آن کـه بـی‌نام و نشـان و صـورت و آیـات بـود
بـی‌نشان در صـورت نـام و نشـان آمـد پـدید
آن کـه فـارغ بـود و مستغنی بـه کـل از ایـن و آن
نـاگـهان بـا ایـن و بـا آن در مـیان آمـد پـدید

*

آنـها کـه طـلبکار خـدایـید خـدایـید / بیرون ز شما نـیست شـمایید شـمایید
چیزی که نکردید گم از بهر چه جویید / و انـدر طـلب گـم‌نشده بـهر چـرایـید
اسمید و حـروفید و کـلامید و کـتابید / جـبریل امـینید و رسـولان سـمایید
هم موسی و هم معجزه و هم یـد بـیضا / هم عیسی و رهبان و سماوات عـلایید
هم مـهدی و هـادی و بـیانید و عـیانید / تأویل شـمایید چـو تـنزیل خـدایـید
گه مظهر لاهوت و گهی مخبر نـاسوت / گاهی شده دُردی و گهی عین صـفایید
در خانه نشینید و مگردید به هر سـوی / زیرا که شما خانه و هم خانه خـدایـید
ذاتید و صفاتید گهی عرش و گهی فرش / در عـین بـقایید و مـنزه ز فـنایید
آن کس که نزایید و نـزایـد ز شـما کس / پـاکـید و قـیومید ز تـغییر جـدایـید
آن رفت که در چشم نـیاید کـه نـباشد / هرچند که در بحر به یک جـای بـیایید
خواهید که بینید رخ اندر رخ مـعشوق / زنگـار ز آیـینه بـه صـیقل بـزدایـید
تا بو که چو مولانا رومـی بـه حـقیقت / خود را به خود از قـوّت آیـینه نـمایید

این جمله که گفتم ز شما یافت وجودی — موجود وجودید و شما جود و عطایید
از عرش خدا تا به ثری تحت شمایید — زان رو که شما بر همه افزون و علایید
هر رمز که مولا بسراید به حقیقت — می‌دان که بدان رمز سزایید سزایید
شمس‌الحق تبریز چو سلطان جهان است — آنها که طلبکار سخایید کجایید

*

ما ز بالاییم بالا می‌رویم — ما ز دریاییم دریا می‌رویم
هم از اینجا و از آنجا نیستیم — ما ز بی‌جاییم بی‌جا می‌رویم
کشتی نوحیم در طوفان نوح — لاجرم بی‌دست و بی‌پا می‌رویم
قل تعالوا آیت است از جذب حق — ما به جذب حق تعالی می‌رویم
لا که آن را در پیش الا الله است — همچو بالا هم به بالا می‌رویم
همچو موج از خود برآوردیم سر — باز هم در خود تماشا می‌رویم
همت عالی است بر سرهای ما — از عُلا تا ربّ اعلی می‌رویم
احتراق است اندرین دور قمر — زان جهت فوق ثریا می‌رویم
خوانده‌ایم انا الیه راجعون — تا بدانی که کجاها می‌رویم
هین ز همراهان و منزل یاد کن — بس بدان که هر دمی ما می‌رویم
راه حق تنگ است چون سَمِّ‌الخیاط — ما مثال رشته یکتا می‌رویم
روز خرمنگاه ما ای کورموش — گر نه کوری بین که بینا می‌رویم
زین سخن خاموش کن با من بیا — بین که ما از رشک بی‌ما می‌رویم
شمس تبریزی بیا همراه ما — ما به کوه قاف عنقا می‌رویم

*

روزها فکر من این است و همه شب سخنم
که چرا غافل از احوال دل خویشتنم
به چه کار آمده‌ام آمدنم بهر چه بود
به کجا می‌روم آخر بنمایی وطنم
مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا
یا چه بودست مراد وی از این سوختنم

آنچه از عالم علوی است من آن می‌گویم
رخت بربسته بر آنم که بدانجا فکنم
خنک آن روز که پرواز کنم تا بر دوست
به امید سر کویش پر و بالی بزنم
کیست آن گوش که او می‌شنود آوازم
یا کدامین که سخن می‌کند اندر دهنم
کیست در دیده که از دیده برون می‌نگرد
یا چه شخصی است بگویی که منش پیرهنم
تا به تحقیق مرا منزل و ره ننماید
یک دم آرام نگیرد نفسی دم نزنم
مِی وصلم بچشان تا در زندان ابد
از سر عربده مستانه به هم درشکنم
نه به خود آمدم اینجا که به خود باز روم
آن که آورد مرا باز برد تا وطنم
تو مپندار که من شعر به خود می‌گویم
تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم
شمس تبریز اگر روی به من بنمایی
من خود این قالب مردار به هم درفکنم
در میان من و معشوق همین است حجاب
وقت آن است که این پرده به یک سو فکنم
پیرهن می‌بدرم دم به دم از غایت شوق
که وجودم همه او گشت من این پیرهنم
پیش این قالب مردار چه کار است مرا
نیستم زاغ و زغن طوطی شیرین‌سخنم
مرغ باغ ملکوتم نیَم از عالم خاک
دو سه روزی قفسی ساخته اندر بدنم
نَفْس را یار بگیرم که از این اقلیم است
ببرم صحبت هندو که ز ملک ختنم

ای نسیم سحری بوی وصالش به من آر
تا من از شوق قفس را همه درهم شکنم

*

جان و سری تو ای پسر کیست بگو به جای تو
آینه‌ای به خود نگر کیست بگو به جای تو
بوسه بده به روی خود راز بگو به گوش خود
هم تو ببین جمال خود هم تو بگو ثنای تو
نیست مَجاز راز تو نیست گزاف ناز تو
راز برای گوش تو ناز تو هم برای تو
خیز ز پیشم ای خرد تا بِرَهَم ز نیک و بد
خیز دلا تو نیز هم تا بدهم سزای تو
هم پدری و هم پسر هم تو نییّ و هم شکر
کیست بگو کسی دگر نیست کسی به جای تو
پستهٔ لب تو برگشا چیست عقیق پربها
کان عقیق هم تویی من چه دهم بهای تو

اما مثنوی ملای رومی از همان بیت اول که:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند   وز جداییها شکایت می‌کند

تا پایان دفتر ششم که:

چون فتاد از روزن دل آفتاب   ختم شد والله اعلم بالصواب

که قریب بیست و شش هزار بیت است، همهٔ کتاب مملو از نکات و اشارات حکمت نوافلاطونی است که مولانای رومی رنگ قرآن و حدیث به آن زده، به مذاق مسلمین درآورده و با بهترین اسلوب بیان کرده است. حتی همان مقدمهٔ دفتر اول که بهترین مثال حُسنِ شروع است و شاید کمتر کتاب نظم و نثری مقدمه‌ای به این شیوایی و تناسب داشته باشد، یعنی پنجاه بیت اول کتاب، مجمل و خلاصه‌ای است از اصول عقاید و امّهات مسائل

نوافلاطونیان که تبرّکاً عین آن اشعار را در اینجا نقل نموده و زینت این صفحات قرار می‌دهیم:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / از جدائیها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند / از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق / تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم / جفت بدحالان و خوشحالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من / از درون من نجست اسرار من
سرّ من از نالهٔ من دور نیست / لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست / لیک کس را دید جان دستور نیست
آتش است این بانگ نای و نیست باد / هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندر نی فتاد / جوشش عشق است کاندر مِی فتاد
نی حریف هر که از یاری برید / پرده‌هایش پرده‌های ما درید
همچو نی زهری و تریاقی که دید / همچو نی دمساز و مشتاقی که دید
نی حدیث راه پرخون می‌کند / قصه‌های عشق مجنون می‌کند
دو دهان داریم گویا همچو نی / یک دهان پنهانست در لبهای وی
یک دهان نالان شده سوی شما / های و هویی درفکنده در سما
لیک داند هر که او را منظر است / کاین فغان این سری هم زان سر است
دمدمهٔ این نای از دمهای اوست / های و هوی روح از هیهای اوست
محرم این هوش جز بیهوش نیست / مر زبان را مشتری جز گوش نیست
گر نبودی نالهٔ نی را ثمر / نی جهان را پر نکردی از شکر
در غم ما روزها بی‌گاه شد / روزها با سوزها همراه شد
روزها گر رفت گو رو باک نیست / تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست
هر که جز ماهی ز آبش سیر شد / هر که بی‌روزی است روزش دیر شد
درنیابد حال پخته هیچ خام / پس سخن کوتاه باید والسلام
باده در جوشش گدای جوش ماست / چرخ در گردش اسیر هوش ماست
باده از ما مست شد نی ما از او / قالب از ما هست شد نی ما از او

بر سماع راست هر تن چیر نیست طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست
بند بگسل باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای
کوزهٔ چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پر دُر نشد
هر کرا جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلّی پاک شد
شاد باش ای عشق پر سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خرّ موسی صاعقا
سرّ پنهان است اندر زیر و بم فاش اگر گویم جهان برهم زنم
با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی
هر که او از همزبانی شد جدا بینوا شد گرچه دارد صد نوا
چون که گل رفت و گلستان درگذشت نشنوی دیگر ز بلبل سرگذشت
چون که گل رفت و گلستان شد خراب بوی گل را از که جوییم از گلاب
جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
چون نباشد عشق را پروای او او چو مرغی ماند بی‌پر وای او
پرّ و بال ما کمند عشق اوست موکشانش می‌کشد تا کوی دوست
من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نور یارم پیش و پس
نور او در یُمن و یُسر و تحت و فوق بر سر و بر گردنم مانند طوق
عشق خواهد کاین سخن بیرون بود آینه غمّاز نَبْوَد چون بُوَد
آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست
آینه کز زنگ آلایش جداست پر شعاع نور خورشید خداست
رو تو زنگار از رخ او پاک کن بعد از آن آن نور را ادراک کن
این حقیقت را شنو از گوش دل تا برون آیی بکلی ز آب و گل
فهم گرد آرید و جان را دل دهید بعد از آن از شوق پا در ره نهید

مثنوی ملای رومی نه فقط یکی از گرانبهاترین آثار ادبی ایران و جامعترین کتاب تصوّف اسلامی و بدون شک باحالترین منظومهٔ عرفا است، بلکه در

آسمان ادب تمام دنیا یکی از ستاره‌های درخشان قدر اول محسوب است و بهترین وصف آن همان عبارتی است که خود مولانا بر پشت مثنوی نوشته که:

مثنوی را جهت آن نگفته‌ام که حمایل کنند و تکرار کنند بلکه تا زیر پا نهند و بالای آسمان روند که مثنوی نردبان معراج حقایق است نه آنکه نردبان را به گردن گیری و شهر به شهر گردی [و] هرگز بر بام مقصود نروی و به مراد دل نرسی.

نردبان آسمان است این کلام — هر که از این بررود آید به بام
نی به بام چرخ کو اخضر بود — بل به بامی کز فلک برتر بود
بام گردون را از او آید نوا — گردشش باشد همیشه زان هوا[1]

اینک چند بیت که مناسب حکمت نوافلاطونی باشد، به طور اتفاق از مثنوی مولانای رومی التقاط نموده، در اینجا ثبت می‌کنیم:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی — زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست — ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات — بُرد و مات ما ز توست ای خوش‌صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان — تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما — تو وجود مطلق و هستی ما
ما همه شیران ولی شیر عَلَم — حمله‌مان از باد باشد دَم به دَم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد — جان فدای آنکه ناپیداست باد
بادِ ما و بودِ ما از داد توست — هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را — عاشق خود کرده بودی نیست را
لذت انعام خود را وا مگیر — نُقل و باده و جام خود را وا مگیر
ور بگیری کیست جست و جو کند — نقش با نقاش چون نیرو کند
منگر اندر ما مکن در ما نظر — اندر اکرام و سخای خود نگر

---

۱. بر پشت مثنوی متعلق به جناب آقای حاج سید نصرالله تقوی، دامت برکاته، این روایت نقل شده است. در مثنوی چاپ علاءالدوله، ابیات را به سلطان ولد نسبت داده است.

ما نبودیم و تقاضامان نبود / لطف تو ناگفتهٔ ما می‌شنود
نقش باشد پیش نقاش و قلم / عاجز و بسته چو کودک در رحم
گاه نقش دیو و گه آدم کند / گاه نقش شادی و گه غم کند
دست نی تا دست جنباند به دفع / نطق نی تا دم زند از ضرّ و نفع
تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت / گفت ایزد «ما رَمَیتَ اِذ رَمَیت»
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست / ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر این معنی جباری است / ذکر جباری برای زاری است

*

منبسط بودیم و یک گوهر همه / بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سَر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب / بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره / شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق / تا رود فرق از میان این فریق

*

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز / آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چون در آب جو شود / محو گردد در وی و چون او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا / زین سپس نی گم شود نی بَدلقا
خویش را بر نخل او آویختم / عذرِ آن را که از او بگریختم

در مثالِ عالمِ نیستِ هست‌نما، و عالمِ هستِ نیست‌نمای:

نیست را بنمود هست آن محتشم / هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار / باد را پوشید و بنمودت غبار
چون منارهٔ خاک پیچان در هوا / خاک از خود چون برآید بر عُلا
خاک را بینی به بالا ای علیل / باد را نه جز به تعریف و دلیل
کف همی‌بینی روانه هر طرف / کفّ بی‌دریا ندارد منصرَف
کف به حس بینی و دریا از دلیل / فکر پنهان آشکارا قال و قیل
نفی را اثبات می‌پنداشتیم / دیدهٔ معدوم‌بینی داشتیم
دیده کاندر وی نُعاسی شد پدید / کی تواند جز خیال و نیست دید

لاجـرم سـرگشته گشـتیم از ضَـلال　　چون حقیقت شـد نـهان پـیدا خـیال
این عدم را چـون نشـاند انـدر نـظر　　چون نهان کـرد آن حـقیقت از بـصر

اگر بخواهیم سایر شعرا و نویسندگان صوفی را هم نام ببریم و شباهت تـامّ گفتار آنها را با نوافلاطونیان نشان بدهیم سخن به طول خواهـد انـجامید ولی چون بهترین راه برای فهم مسائل عـرفا و آشـنایی بـا تـصوّف و اسـتحضار از مقالات صوفیه و مشرب و حال و ذوق و مواجید ایشان مطالعهٔ آثار نظم و نثر آنـها است و بـه وسـیلهٔ مأنـوس شـدن بـا گـفته‌های آنـها است کـه مـی‌توان اندک اندک به وضع خیالات و افکار آنها از عالم و مسائل حـیات و مـایتعلق بها و اسلوب تعبیرات آنها از آن خیالات و افکار پی برد، چـند فـقرهٔ دیگـر از گفته‌های نظم و نثر عرفای معروف ایرانی و عرب را ذیلاً نقل می‌کنیم:

سنایی غزنوی می‌گوید:

ای نـاگُـزْرانِ عـقل و جـانم　　وی غـارت کـرده ایـن و آنـم
ای نـقش خـیال تـو یـقینم　　وی خـال جـمال تـو کـمانم
تـا بـا خـودم از عـدم کـمم کـم　　چـون بـا تـو بُـوَم هـمه جـهانم
در بـازم بـا تـو خـویشتن را　　تـا بـا تـو بـمانم ار بـمانم
ای شکل دهـان تـو کـم از نـیست　　کـی بـو کـه کـنی کـم از دهـانم
تـا چـند چـهار مـیخ داری　　در حـجرهٔ تـنگِ کُـنْ فَکـانم
تـا چـند فسـرده‌روح داری　　در سـایهٔ دامـن زمـانم
بـی‌هیچ بـخر مـرا هـم از مـن　　هـرچـند بـه رایگـان گـرانـم
مـانند مـیان خـود کـنم نـیست　　زیـرا کـه هـنوز در مـیانم
بـا تـن چـه کـنم نـه از زمـینم　　بـا جـان چـه کـنم نـه ز آسـمانم
مـن سـایه شـدم تـو آفـتابی　　یک راه بـر آی تـا نـمانم
بگشـای نـقاب تـا بـبینم　　بـنمای جـمال تـا نـدانـم
خواننده تو بـاش سـوی خـویشم　　تـا مَـرکب پـی‌بریده رانـم
در دیـده بـه جـای دیـده بـنشین　　تـا نـامهٔ نـانبشته خـوانـم
تو عاشق هست و نیست خـواهـی　　بـپذیر مـرا کـه مـن چـنانم
در دیـده ز بـیم غـیرت تـو　　اکـنون نـه سـناییم سِـنانم

و نیز سنایی غزنوی می‌گوید:

خورشید تویی و ذره ماییم — بی‌روی تو روی کی نماییم
تا کی به نقاب و پرده یک ره — از کوه برآی تا برآییم
چون تو صنم و چو ما شَمَن نیست — شهری و کُلی تویی و ماییم
آخر نه زگلبن تو خاریم — آخر نه زباغ تو گیاییم
گر دستهٔ گل نیاید از ما — هم هیزم دیگ را بشاییم
بادی داریم در سر ایراک — در پیش سگ تو خاک پاییم
آب رخ ما مبر از ایراک — با خاک در تو آشناییم
یک روز نپرسی از ظریفی — کاخر تو کجا و ما کجاییم
ز آمد شد ما مکن گرانی — پندار که در هوا هَباییم
با سینهٔ چاکِ همچو گندم — گِرد تو روان چو آسیاییم
بر در زده‌ای چو حلقه ما را — ما رقص‌کنان که در سراییم
تو بر سر کار خویش می‌باش — تا ما هله خود همی در آییم
کز عشق تو ای نگار چنگی — اکنون نه سنایی‌ایم ناییم

شیخ فریدالدین عطار در کتاب منطق‌الطیر می‌گوید:

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست — اوست پس این جمله اسمی بیش نیست
در نگر کاین عالم و آن عالم اوست — نیست غیر از او و گر هست او هم‌اوست
ای دریغا هیچ‌کس را نیست تاب — دیده‌ها کور و جهان پر آفتاب
گر ببینی این خرد را کم کنی — جمله او بینی و خود را گم کنی
ای ز پیدایی خود بس ناپدید — جملهٔ عالم تو و کس ناپدید
جان نهان در جسم و تو در جان نهان — ای نهان اندر نهان ای جان جان
هم ز جمله بیش و هم پیش از همه — جمله از خود دیده و خویش از همه
عقل و جان را گِرد ذاتت راه نیست — وز صفاتت هیچ‌کس آگاه نیست
چند گویم چون نیایی در صفت — چون کنم چون من ندارم معرفت

*

ذره ذره در دو گیتی فهم توست — هرچه را گویی خدا آن وهم توست
عقل در سودای او حیران بماند — جان ز عجز انگشت در دندان بماند
هین مکن چندین قیاس ای حق‌شناس — زانکه ناید کار بیچون در قیاس
هرچه آن موصوف شد آن کی بود — با مَنَت آن گفتن آسان کی بود
آن مگو چون در اشارت نایدت — دم مزن چون در عبارت نایدت
نه اشارت می‌پذیرد نی نشان — نی کسی ز و علم دارد نی نشان
تو مباش اصلاً کمال این است و بس — تو ز تو گم شو وصال این است و بس
تو در و گم شو حلولی این بود — هرچه این نبود فضولی این بود
در یکی رو و ز دویی یک سوی باش — یک دل و یک قبله و یک روی باش
هر که در کوی تو دولتیار شد — در تو گم گشت و ز خود بیزار شد

*

حضرت حق است دریای عظیم — قطره‌ای خُرد است جنّات نعیم
قطره باشد هر که را دریا بود — هرچه جز دریا بود سودا بود
چون به دریا می‌توانی راه یافت — سوی یک شبنم چرا باید شتافت
هر که داند گفت با خورشید راز — کی تواند ماند با یک ذره باز
هر که کُل شد جزو را با او چه کار — وانکه جان شد عضو را با او چه کار
گر تو هستی مرد کُل کُل را ببین — کُل طلب، کُل باش، کُل شو، کُل گزین

*

چون کسی را نیست چشم آن جمال — و ز جمالش هست صبر ما محال
با جمالش چون که نتوان عشق باخت — از کمال لطف خود آینه ساخت
هست آن آیینه دل در دل نگر — تا ببینی رویش ای صاحب‌نظر
گر تو می‌داری جمال یار دوست — دان که دل آیینهٔ دیدار اوست
دل به دست آر و جمال او ببین — آینه کن جان وصال او ببین
پادشاه توست در قصر جلال — قصر روشن ز آفتاب آن جمال
پادشاه خویش را در دل ببین — عرش را در ذرهٔ حاصل ببین
گر تو را پیدا شود یک فتح باب — در درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام — خود همه خورشید بینی والسلام

و نیز شیخ عطار قصیده‌ای در بیان مسئلهٔ مهم وحدت وجود گفته که عبدالرحمان جامی آن را شرح کرده است. این قصیده دارای بیست و نه بیت است که چند بیت آن ذیلاً نقل می‌شود:

ای روی در کشیده به بازار آمده
خلقی بدین طلسم گرفتار آمده
غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است
کاینجا نه اندک است و نه بسیار آمده
اینجا حلول کفر بود اتحاد هم
کاین وحدتی است لیک به تکرار آمده
یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود
چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
بر خویش عرضه دادن خود بود کار تو
با صد هزار کار به یک کار آمده
خود در دو کَون از تو برون نیست هیچ کار
صد شور از تو در تو پدیدار آمده
ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت
مطلوب را که دید طلبکار آمده
بویی به جان هر که رسیده است از این حدیث
از کفر و دین هر آینه بیزار آمده
گر هر دو کَون موج برآورد صد هزار
جمله یکی است لیک به صد بار آمده
بر هر که گشت یک نفس این سِرّ آشکار
انفاس بر دهانش چو مِسمار آمده
با این همه ستارهٔ اسرار چون فلک
سرگشتگی نصیبهٔ عطار آمده

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا پیشوای حکمای مشایین که، به طوری که قبلاً اشاره شد، به حکمت اشراق نیز نظر داشته، قصیده‌ای در «نَفْس» مطابق

مفهوم حکمای نوافلاطونی فرموده که از قصاید بسیار عالی در این موضوع محسوب است و اینک عین آن قصیده را ذیلاً نقل می‌کنیم:

هبطت الیک من المحل الارفع — و رقاء ذات تعزز و تمنع
محجوبة عن کلّ مقلة عارف — و هی التی سفرت و لم تتبرقع
وصلت علی کره الیک و ربما — کرهت فراقک و هی ذات تفجع
انفت و ماانست فلما واصلت — الفت مجاورة الخراب البلقع
و اظنها نسیت عهودا بالحمی — و منازلا بفراقها لم تقنع
حتی اذا اتصلت بهاء هبوطها — فی میم مرکزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقیل فاصبحت — بین المعالم و الطول الخضع
تبلی اذا ذکرت دیارا بالحمی — بمدامع تهمی و لما تقطع
و تظل ساجعة علی الدمن التی — درست بتکرار الریاح الاربع
اذعاقها الشرک الکثیف و صدها — قفص عن الاوج الفسیح الاریع
حتی اذا قرب المسیر الی الحمی — و دنا الرحیل الی الفضاء الاوسع
سجعت و قد کشف الغطاء فابصرت — مالیس یدرک بالعیون الهجع
و غدت مفارقة لکل مخلف — عنها حلیف الترب غیر مشیع
و بدت تغرد فوق ذروة شاهق — والعلم یرفع کل من لم‌یرفع
فلای شیئی اهبطت من شامخ — سام الی قعر الحضیض الاوضع
ان کان ارسلها الا له لحکمة — طویت عن الفطن اللبیب الاروع
فهبوطها ان کان ضربة لازب — لتکون سامعة بما لم تسمع
و تعود عالمة بکل خفیة — فی العالمین فخرقها لم‌یرقع
و هی التی قطع الزمان طریقها — حتی لقد غربت بغیر المطلع
فکانها برق تالق للحمی — ثم انطوی فکانه لم‌یلمع[1]

ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک الملقب شهاب‌الدین السهروردی الحکیم المقتول بحلب که به قول ابن خلّکان در اواخر سال پانصد و هشتاد و هشت در حلب کشته شده و از بزرگان علمای حکمت اشراق است می‌گوید:

---

۱. نقل از طبقات‌الاطباء (ج ۲، ص ۱۰) و حکمة‌المشرقیة.

ابـــداً تـــحن الیکـــم الارواح	و وصـــالکم ریـــحانها و الراح
و قـلوب اهــل ودادکم تشتاقکم	و الی لذیـــذ وصـــالکم تـــرتاح
و ارحـــمتا للـــعاشقین تکـلفوا	ســتر المـحبة و الهـوی فـضاح
بـــالسران بـاحوا تـباح دمـاؤهم	و کـــذا دمـــاء البـائحین تـباح
و اذا هـــم کـتموا تـحدّث عـنهم	عـــند الوشـاة المـدمع السـجاح
و بـدت شـواهـد للسقام علیهم	فـــیها لمشکـل امـرهم ایـضاح
خـفض الجـناح لکـم و لیس عـلیهم	للـصّب فـی خـفض الجـناح جـناح
فـــالی لقـــاکـم نـفسه مشـتاقة	و الی رضـــاکـم طـرفه طـمّاح
عود و ابنور الوصل من غسق الدجـا	فـــالهجر لیـل و الوصـــال صـباح
صـــافاهم فـــصفواله فـقلوبهم	فـــی نـــورها المشکـاة و المـصباح
و تمتعوا فـالوقت طـاب لکـم و قـد	رقّ الشـــراب و دارت الاقـــداح
یا صـاح لیس عـلی المـحب مـلامة	ان لاح فـــی افـــق الوصـال صباح
لاذنب للـــعشاق ان غـــلب الهـــوی	کـــتمانهم فـنمی الغـرام فـباحوا
ســـمحوا بـــانفسهم و مـــابخلوابها	لمـــا دروا ان الســـماح ربـــاح
و دعـــاهم داعـــی الحـــقائق دعـوة	فـــغدوا بـــها مســـتأنسین وراحـــوا
رکـبوا عـلی سـنن الوفـا ودمـوعهم	بـــحر و شـــدّة شـــوقهم مـــلاح
والله مـــاطلبوا الوقـــوف بـبابه	حـــتی دعـوا و اتـاهم المـفتاح
لایـــطربون لغـیر ذکـر حـبیبهم	ابـــدا فکـــلّ زمـــانهم افـراح
حضروا و قد غـابت شـواهـد ذاتـهم	فـــتهتکوا لمـــا راوه و صـاحوا
افـناهم عـنهم و قـد کشفت لهـم	حـجب البـقا فـتلاشت الارواح
فـــتشبهوا ان لم تکـــونوا مـثلهم	ان التشـــبه بـــالکرام فـــلاح
قـم یـا نـدیم الی المـدام فـهاتها	فـی کأسـها قـد دارت الاقـداح
مـــن کـــرم اکـرام بـدّن دیـانة	لاخـــمرة قـــد داسـها الفـلاح

عمر بن الفارض:[۱]

۱. تولد او در چهارم ذی‌قعدهٔ پانصد و هفتاد و شش در قاهره، و وفات او روز سه‌شنبه، دوم جمادی‌الاولی ششصد و سی و دو واقع شده است (ابن خلّکان، ج ۱، ص ۴۱۷).

شربنا علی ذکر الحبیب مُدامة سکرنابها من قبل ان یخلق الکرم
لها البدر کأس و هی شمس یدیرها هلال و کم یبدو اذا مزجت نجم
فلو لاشذاها ما اهتدیت لحانها و لولا سناها ما تصوّرها الوهم
و لم‌یبق منها الدهر غیر حشاشة کان خفاها فی صدور النهی کتم
فان ذکرت فی الحی اصبح اهله نشاوی و لاعار علیهم و لااثم
و من بین احشاء الدنان تصاعدت و لم‌یبق منها فی الحقیقة الا اسم
و ان خطرت یوماً علی خاطر امری اقامت به الافراح و ارتحل الهم
و لو نظر الندمان ختم انائها لاسکرهم من دونها ذلک الختم
و لو نضحوا منها ثری قبر میّت لعادت الیه الروح و انتعش الجسم
و لو طرحوا فی فیئ حائط کرمها علیلاً و قد اشفی لفارقة السقم
و لو عبقت فی الشرق انفاس طیبها و فی الغرب مزکوم لعادله الشم
و لو خُضبت من کاسها کفُّ لامس لماضل فی لیل و فی یده النجم
یُهذب اخلاق الندامی فیهتدی بها لطریق العزم من لاله عزم
یقولون لی صفها فانت بوصفها خبیر اجل عندی باوصافها علم
صفاء و لاماء و لطف و لاهواً و نورُ و لانارُ و روحُ و لاجسم
محاسن تهدی الماد حین لوصفها فیحسن فیها منهم النثر و النظم
علی نفسه فلیبک من ضاع عمره و لیس له فیها نصیبٌ و لاسهم

حاصل آنکه عقاید نوافلاطونی، از قبیل وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و فَیَضانِ عالم وجود از مبدأ اول و گرفتاری روح انسان در بند بدن و آلودگی به آلایشهای ماده و میل روح به بازگشت به وطن و مقر اصلی خود و راهی که برای بازگشت و اتصال با مبدأ اول باید پیمود و عشق و مشاهده و تفکر و سیر در خود و ریاضت و تصفیهٔ نفس و وجد و مستی روحانی و بی‌خودی و بی‌خبری از خود و از میان بردن تعیّنات و شخصیت خود که حجاب بزرگ اتصال به خدا است و عرفا در این موضوع گفته‌اند که وجودک ذنب لایقاس به ذنب، و فنایِ کاملِ جزء در کلّ و امثال آن عقاید و آرا، تأثیر بسیار عمیقی در تصوّف نظری اسلام نموده و در ادب ایران و عرب سبب پیدا شدن اشعار و لطایفی شده که در حُکم جواهر گرانبهای ادبیات دنیا است.

از چیزهای مهمی که تصوّف از نوافلاطونی اقتباس کرده و در آن بحث بسیار کرده و آن موضوع را پرورش داده است مسئلهٔ «عشق به خدا» است که صوفی آن را مدار همهٔ جد و جهدهای خود قرار داد و مابقی چیزها از قبیل زهد و ذکر و ریاضت و مقامات مختلف سلوک همه تابع این اساس شد. صوفی می‌خواهد با پَرِ عشق به خدا برسد، بنابراین مطمح نظر تصوّف، از فلسفه بالاتر و برتر است زیرا غایت قُصوای فلسفه و کمال مطلوبِ حکمت آن بود که انسان شبیه به خدا که مثال خیر و کمال و جمال است بشود، در صورتی که تصوّف می‌خواهد انسان در ذات الهی محو و فانی شود و با این فنا خدا شود.

پیدا شدن این گونه افکار در تصوّف که بعضی از آنها صریحاً مخالف با عقیدهٔ توحید اسلامی است صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمهٔ فقها و متشرعین قرار داد و زندگی را بر آنها دشوار کرد. صوفیه که نمی‌خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند، از یک طرف دست به تأویل و تفسیر عارفانهٔ قرآن زده، تصوّف را با اسلام توفیق دادند که، به طوری که در مبحث کتب و نویسندگان صوفیه خواهیم گفت، مخصوصاً در قرن چهارم و پنجم رایج شد و از طرف دیگر متوسل به رمز و سرّ شده، خود را در بیان حقایق عرفانی به تعبیرات مخصوص مقید ساختند؛ به این معنی که در پرده حرف می‌زدند و کلمات را در معانی مجازی و گاهی مجاز بسیار دور به کار می‌بردند و پیروان تصوّف را به کتمان سرّ و لب فرو بستن توصیه نموده،

هر که را اسرار حق آموختند　　مُهر کردند و دهانش دوختند

تعلیم می‌دادند.[۱]

---

۱. مولانای رومی می‌گوید:

چون که اسرارت نهان در دل بود　　آن مرادت زودتر حاصل بود
گفت پیغمبر هر آن کو سِر نهفت　　زود گردد با مراد خویش جفت

*

سرّ غیب آن را سزد آموختن　　کو زگفتن لب تواند دوختن

*

←

مرشد و قطب وقت، در راهبری پیروان نهایت درجهٔ تسلط را به کار می‌برد، به طوری که هرچه «پیر» می‌گفت بدون چون و چرا اطاعت می‌شد. صوفیه را به خواص و عوام قسمت کردند و هر فردی را مرشد، به تناسب حال و ظروف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر، تعلیم مخصوص و معینی می‌داد.

خلاصه، بتدریج عرفان را بسیار مرموز ساختند و هزاران اصطلاحات و تعبیرات مبهم و ذووجوه و مستعدِ تفاسیر گوناگون به وجود آوردند. از عشق

→

بر لبش قفل است و در دل رازها　　لب خموش و دل پر از آوازها

عارفان که جام حق نوشیده‌اند　　رازها دانسته و پوشیده‌اند

شیخ عطار، در جلد اول تذکرة الاولیا، در ذکر یوسف بن الحسین می‌گوید: یوسف واقف شد که ولی‌عصر او ذوالنون مصری است که حامل اسم اعظم است. یوسف روی به مصر نهاد «و در آرزوی نام بزرگ خدای تعالی می‌بود. چون به مسجد ذوالنون رسید سلام کرد و بنشست. ذوالنون جواب سلام داد. یوسف یک سال در گوشهٔ مسجد بنشست که زهره نداشت که از ذوالنون چیزی پرسد و بعد از یک سال ذوالنون گفت این جوانمرد از کجاست؟ گفت از ری. یک سال دیگر هیچ نگفت و یوسف هم در آن گوشه مقیم شد. چون یک سال دیگر بگذشت ذوالنون گفت این جوان به چه کار آمده است؟ گفت به زیارت شما. یک سال دیگر هیچ نگفت. بعد از آن گفت هیچ حاجتی هست؟ گفت بدان آمده‌ام که تا اسم اعظم به من آموزی. یک سال دیگر هیچ نگفت. بعد از آن، کاسهٔ چوبین سرپوشیده بدو داد و گفت از رود نیل بگذر، در فلان جایگاه پیری است. این کاسه بدو ده و هرچه با تو گوید یاد گیر. یوسف کاسه برداشت و روان شد. چون پاره‌ای راه برفت وسوسه‌ای در وی پیدا شد که در این کاسه چه باشد که می‌جنبد. سر کاسه بگشاد. موشی برون جست و برفت. یوسف متحیر شد [و] گفت اکنون کجا روم؟ پیش این شیخ روم یا پیش ذوالنون؟ عاقبت پیش آن شیخ رفت با کاسهٔ تهی. شیخ چون او را بدید تبسمی بکرد و گفت نام بزرگ خدای از او درخواسته. گفت آری. گفت ذوالنون بی‌صبری تو می‌دید، موشی به تو داد. سبحان‌الله، موشی گوش [گَرَش؟] نمی‌توانی داشت، نام اعظم چون نگاه داری؟ یوسف خجل شد و با مسجد ذوالنون باز آمد. ذوالنون گفت دوش هفت بار از حق اجازت خواستم تا نام اعظم به تو آموزم. دستوری نداد. یعنی هنوز وقت نیست. پس حق تعالی فرمود که او را به موشی بیازمای. چون بیازمودم چنان بود. اکنون به شهر خود باز رو تا وقت آید.»

در کتاب اسرارالتوحید، این حکایت را به شیخ ابوسعید ابوالخیر نسبت داده. (رجوع شود به اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۶۲).

خدایی با لغات عشق مجازی سخن گفتند و فهم این رموز را به پختگی و دقت نظر اهل عرفان واگذار نموده، می‌گفتند:

لیک داند هر که او را منظر است — کاین فغان این سری هم زان سر است

حتی عشق مجازی را به حکم **المجاز قنطرة الحقیقه** مقبول شمردند، یعنی هر نوع عشقی را از باب اینکه مایهٔ ذوق و حال و حاکی از وجد و شور و مؤید آنها است مستحسن دانستند که:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است — عاقبت ما را بدان شه رهبر است

اوحدالدین کرمانی از عرفای قرن ششم گفته است:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت — زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم — معنی نتوان دید مگر در صورت

هر کس در ادبیات ایران، مخصوصاً شعر فارسی، تتبع نموده باشد به امر عجیبی برمی‌خورد و آن این است که از قرن پنجم به بعد، دسته‌ای از شعرا پیدا شده‌اند که زبان و مصطلحات آنها در عین اینکه از حیث لفظ تقریباً همان لفظ و همان مصطلحات است ولی این الفاظ و مصطلحات، معانیِ مجازیِ تمثیلی و استعارات و کنایاتِ دیگری به خود گرفته‌اند و آن عبارت است از معانی عرفانی و تصوّفی و هم از حیث معانی و مضامین که آرا و مقالات و نظریات اشراقی و عرفانی و ذوقی و شطحیات، به حد وفور در این گونه اشعار دیده می‌شود که تصور و فهم آنها از قلمرو و حدود فهم و تصور جمهور عوام و خواص بیرون است و اکثریت مردم با این نظریات و افکار و خیالات بکلی غیر مأنوس‌اند، از قبیل «اتحاد عاشق و معشوق» و «اتحاد عاشق و معشوق و عشق» و «وحدت وجود» و «موهوم بودن کثرات» و «فنا» و «بقا» و «صَحو» و «محو» و «سُکر» و «قبض» و «بسط» و «جمع و تفرقه» و «جمع‌الجمع» و امثال آنها.

اشعار قرن سوم و چهارم هجری، یعنی دورهٔ صفاریان و سامانیان و اوایل غزنویان، از قبیل اشعار حنظلهٔ بادغیسی و شهید بلخی و رودکی و ابوشکور

بلخی و دقیقی و عنصری و عسجدی و غضایری و فردوسی و منوچهری، هم از جهت لفظ، ساده و خالی از تصنع و تکلف و نزدیک به فهم و روان است، هم از جهت معنی، ملایم با طبع و فکر است. این شعرای بزرگ، لغت را به معنای واقعی که برای آن وضع شده، به کار می‌برند و اگر معنی مجازی به لغت می‌دهند، از حدود عرف و عادت که خودِ لغت و زبان فارسی و قریحهٔ فارسی‌زبانان معین کرده، خارج نیست. از افراط در صنعت و آرایش صوری، خارج از حد لزوم گریزان‌اند [و] اگر صنعت لفظی دیده می‌شود طبیعی است و خودبه‌خود آمده و اگر آرایش و تزیینی در عبارت به کار رفته، بدون تکلف است و مثل این است که از طرف شاعر قصد و تعمدی در کار نبوده، بلکه از قبیل آرایش و رنگ و پیرایشی است که دست طبیعت به گلهای صحرا داده است. حاصل آنکه این سخنوران بزرگ، هیچ‌وقت جانب اعتدال را فرو نمی‌گذارند، به طوری که هر کس معانی لغات شعری را بداند برای فهم مقصود شاعر محتاج به هیچ‌گونه تأملی نیست و هیچ قسم توجیه و تفسیری را لازم نمی‌بیند. به طور کلّی، زیبایی در الفاظ و حسن ترکیب لغات است و پایهٔ شعر سادگی است، برخلاف اشعار صوفیانه که پایهٔ آن صنعت است.

در قرن پنجم، تصوّف و عرفان، با یک دنیا معانی مکتسبه از منابع مختلف و هزاران رموز و اسرار و آرا و مقالات و نظریات اشراقی و ذوقی و وجد و حال عرفانی و مصطلحات و تعبیرات و استعارات و کنایات، وارد شعر و شاعری شده، به طوری ریشه پیدا می‌کند که از آن تاریخ به بعد تصوّف و عرفان مبنای صحبت عدهٔ کثیری از شعرا شده (حتی بسیاری از شعرای غیر صوفی هم در اصطلاح و طرز بیان مخصوصاً در غزل، تشبه به شعرای صوفی جسته‌اند)، شعر آنها با مضامین و افکار تصوّف اختلاط و ملازمه یافته، به طوری که از یکدیگر جداشدنی نیست.

در حالی که اشعار قرن سوم و چهارم و اشعار شعرای غیر صوفیِ بعد، در روانی و صافی چون آب زلالی بود که برای فهم آن، خواننده محتاج به غواصی و فرو رفتن در اعماق آن نبود. اشعار صوفیانهٔ قرن پنجم و قرنهای بعد، حکم دریای مواجی را پیدا می‌کند که مطالعه در سطح آن، خواننده را به جایی نمی‌رساند و ناگزیر است در اعماق آن فرو رود.

در اشعار شعرای صوفی، دامنهٔ معانی الفاظ وسعت می‌یابد و تدرّج پیدا می‌کند، در حالی که، به طور کلّی اصطلاحات و تعبیرات عشقی همانهایی است که شعرای قرن چهارم استعمال می‌کرده‌اند؛ یعنی همه جا صحبت از احتیاج عاشق و استغنای معشوق، ناز و کرشمهٔ دلبر، نیاز و عجزِ دلباخته، شکایت از فراق و آرزوی وصال، مشکلات راه عشق، گله از بخت نامساعد، رضا به جور حبیب، ناله و شکوه از رقیب، به ننگ و نام پشت پا زدن، عقل و دل باختن، از دین و دنیا گذشتن، خال و خط و آب و رنگ و لب لعل و دهان نوشین و چاه زنخ و سیب زنخدان و کمان ابرو و چشم مست و زنجیر زلف و شکنج طرّه و اندام سیمین و قد چون سرو و بالای چون صنوبر و غیره است ولی معشوق فرق دارد و عشق، کلّی‌تر و پرمعنی‌تر می‌شود و معانی و افکار و مضامین جدیدی که به بعضی از آنها اشاره شد، در اشعار دیده می‌شود. خلاصه، اصطلاحات عاشقانه با آنکه بیشتر تکرار می‌شود و تکرار باید موضوع را آسانتر و به ذهن نزدیکتر سازد ولی برعکس روزبه‌روز مشکلتر می‌شود.

اینک برای اینکه موضوع روشن شود بهتر آن است که از یک طرف اشعاری از شعرای قرن سوم و چهارم که هنوز مضامین تصوّفی در شعر فارسی پیدا نشده و نیز اشعاری از شعرای غیر متصوّف قرون بعد و از طرف دیگر عده‌ای از اشعار شعرای صوفی‌مشربِ بعد از قرن پنجم نقل نموده، آنها را با یکدیگر مقایسه نماییم.

رودکی می‌فرماید:

زمانه پندی آزاده‌وار داد مرا — زمانه را چو نکو بنگری همه پند است
به روز نیک کسان گفت غم مخور زنهار — بسا کسا که به روز تو آرزومند است

یا در مرثیهٔ پسر یکی از وزرای عصر می‌گوید:

ای آنکه غمگنی و سزاواری — و اندر نهان سرشک همی‌باری
رفت آن که رفت و آمد آنک آمد — بود آنچه بود خیره چه غم داری
هموارکرد خواهی گیتی را — گیتی است کی پذیرد همواری
آزار بیش زین گردون بینی — گر تو به هر بهانه بیازاری

گویی گماشته است بلایی او | بر هر که تو بر او دل بگماری
مستی مکن که نشنود او مستی | زاری مکن که نشنود او زاری
شو تا قیامت آید زاری کن | کی رفته را به زاری باز آری
ابری پدید نی و کسوفی نه | بگرفت ماه و گشت جهان تاری
اندر بلای سخت پدید آرند | فضل و بزرگواری و سالاری

از اشعار عنصری است:

چه چیز است رخساره و زلف دلبر | گل مشکبوی و شبِ روزپرور
گل اندر شده زیر نورسته سنبل | شب اندر شده چون گره یک به دیگر
همانا که خورشید رنگ لبش را | بدزدد که بخشد به یاقوت احمر
ز رنگ رُخَش پر گل سرخ مجلس | ز رنگ لبش پر مِی لعل ساغر
نکوتر ز روشن شب تیره زلفش | اگر چند روشن ز تیره نکوتر

عسجدی از معاصرین عنصری می‌گوید:

فغان ز دست ستم‌های گنبد دوّار | فغان ز سفلی و علوی و ثابت و سیار
چه اعتبار بر این اختران نامسعود | چه اعتماد بر این روزگار ناهموار
جفای چرخ بسی دیده‌اند اهل هنر | از آن به هرزه شکایت نمی‌کنند احرار

فرّخی می‌گوید:

خوشا عاشقی خاصه وقت جوانی | خوشا با پریچهرگان زندگانی
خوشا با رفیقان یکدل نشستن | به هم نوش کردن مِی ارغوانی
به وقت جوانی بکن عیش زیرا | که هنگام پیری بود ناتوانی
جوانی و از عشق پرهیز کردن | چه باشد ندانی به جز جانْ گرانی
جوانی که پیوسته عاشق نباشد | دریغ است از او روزگار جوانی
درِ شادمانی بود عشق خوبان | بباید گشادن درِ شادمانی

منوچهری دامغانی گفته:

آمد شب و از خواب مرا رنج و عذاب است
ای دوست بیار آنچه مرا داروی خواب است

چـه مـرده و چـه خـفته کـه بـیدار نباشی
آن را چـه دلیـل آری و ایـن را چـه جـواب است
مـن جـهد کـنم بـی‌اجـل خـویش نـمیرم
در مـردن بیهوده چـه مزد و چـه ثـواب است
مـن خـواب ز دیـده بـه مِـی نـاب ربـایم
آری عـدوی خـواب جوانـان مِـی نـاب است
سـختم عـجب آیـد کـه چگـونه بَـرَدَش خـواب
آن را کـه بـه کـاخ انـدر یک شـیشه شـراب است
ویـن نـیز عـجبتر کـه خـورد بـادهٔ بـی‌چنگ
بـی‌نغمهٔ چـنگش بـه مِـی نـاب شتاب است
اسـبی کـه صـفیرش نـزنی مـی نـخورد آب
نی مـرد کـم از اسب و نـه مِـی کـمتر از آب است
در مـجلس احـرار سـه چـیز است فـزون بـه
وان هر سه کباب است و رباب است و شراب است

فردوسی می‌فرماید:

به نام خـداونـد جـان و خـرد — کز این برتر اندیشه بـرنگذرد
خداوند کیهان و گـردان‌سپهر — فروزندهٔ مـاه و نـاهید و مـهر
بــه بـینندگان آفـریننده را — نـبینی مـرنجان دو بـیننده را
نـپاید بـدو نـیز انـدیشه راه — که او برتر از نام و از جـایگاه

معزّی، از شعرای غیر متصوّف اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم می‌گوید:

مـاهرویا ز غـم عشـق نگـه دار مـرا — مگـذر از بـیعت دیـرینه و مگـذار مـرا
از همه خلق من امـروز خـریدار تـوام — گرچه هستند همه خـلق خـریدار مـرا
تو شناسی که بجز من نسزد جفت تو را — من شناسم که بجز تـو نسزد یـار مـرا
تا طلبکار سـر زلف تـو بـاشد دل مـن — با تو باشد به همه حال سـر و کـار مـرا
آیم ای دوست به نزدیک تو بارم ندهی — خود دلت بار دهـد تـا نـدهی بـار مـرا
گر همی با من دلخسـته تـلطّف نکـنی — به تکلف چه دهـی عشـوهٔ بسیار مـرا

*

مرا نگارا با روی تو چه جای غم است
که چون تو یار ز خوبان روزگار کم است
بهشت و دنیا هر دو به هم نبیند کس
بهشت و دنیا با هم مرا ز تو به هم است
تو در دلم بنشستی و غم بشد ز دلم
دلی که جای تو باشد درو چه جای غم است
مرا دلی است که از عشق در جهان مَثَل است
تو را رخی است که از حُسن در جهان عَلَم است

*

از پس پنجاه سال عشق به ما چون فتاد — از بر ما رفته بود روی به ما چون نهاد
بر دل من مهر بود مهر دلم چون شکست — بَر دلِ من قفل بود قفل دَرَم چون گشاد
دادِ من از دلبری است کو ندهد داد من — گرچه در اوصاف او خاطر من داد داد
نازگری خوش‌زبان پاک‌بری‌شوخ‌چشم — عشوه‌دهی دلفریب بوالعجبی اوستاد
آن که از او شوختر چشم زمانه ندید — وان که از او خوبتر خلق زمانه نزاد

ظهیرالدین فاریابی از شعرای غیر متصوّف قرن ششم می‌گوید:

زلفت به جادویی بِبَرَد هر کجا دلی است
وانگه به چشم و ابروی نامهربان دهد
هندو ندیده‌ام که چو ترکان جنگجو
هرچه آیدش به دست به تیر و کمان دهد
جز زلف و عارض تو ندیدم که هیچ‌کس
خورشید را ز ظلمت شب سایبان دهد
مقبل کسی بود که ز خورشید عارضت
هجرانش تا به سایهٔ زلفت امان دهد
فریاد من ز طارم گردون گذشت و نیست
امکان اینکه زحمت این آستان دهد

*

شبی به حلقهٔ ابداعیانِ کُن فَیَکون
حدیث زلف تو می‌رفت و الحدیث شُجون
نشان زلف و رُخَت یک به یک همی‌دادند
که بند و حلقهٔ آن چند و حلیهٔ این چون
چنان نمود که گویی به عکس می‌بینند
مثال طلعت تو در سپهر آینه‌گون
خِرَد چو رونق دیوانگان عشق تو دید
به صد بهانه برآورد خویشتن به جنون
دلم حکایت زنجیر زلف تو بشنید
عِقال عقل بیفکند کالجنون فنون
مرا ز ضعف دل و سوز سینه آن شب تار
نه طاقت حرکت ماند و نه مجال سکون
ز سوز سینهٔ من شعله‌ای و صد وامق
ز جام محنت من جرعه‌ای و صد مجنون
کنون ز هستی من بیش از این دو حرف نماند
دلی چو چشمهٔ میم و قدی چو حلقهٔ نون

مجیرالدین بیلقانی که نیز از شعرای غیر متصوّف قرن ششم است می‌گوید:

هر شب که سر ز جیب تفکر برآورم
سِتر فلک بدرّم و از سِدره بگذرم
زهر زمانه گر به قناعت توان شکست
باور کنم که من همه تریاک اکبرم
در راه من یکی است اثیر و هوا که من
وقتی اگر سمن بُدَم اکنون سمندرم
همچون نمک گداخت تن من در آب چشم
وین دهر بی‌نمک نزد آبی بر آذرم
با من زمانه با دو زبان گشت چون قلم
با او دو رو چو کاغذ و صد دل چو دفترم

بـی‌آب بـا زمـانه بسـازم چـو سوسمار
کـابی کـه آبـروی بَـرَد نـیست درخـورم
آب ار بـه مـنّت آتش طـبعم فـروکشـد
از تشـنگی بـمیرم و در آب نـنگرم

اثیرالدین اخسیکتی از شعرای قرن ششم و از معاصرین خاقانی می‌گوید:

گر مایه گیرد از رُخَت ای دلبـر آفـتاب
عاشق شود زمانه به صد دل بر آفـتاب
از رشک جیب تو بـدرد صـبح پیرهن
از وی چـو بـامداد بـرآرد سر آفـتاب
تا زلف مشکسای تو بـر مـاه تکـیه زد
از غم شکسته‌دل شد چون مـجمر آفـتاب
از رشک آفتاب رخت هر شبی چـو شـمع
با کام خشک باشد و چشم تـر آفـتاب
مانده است جمله دیده بر این منظر بلند
هـر روز در نـظارهٔ آن مـنظر آفـتاب
شب در رخ تو باده خورم تا ز عکس او
طالع شود چو مِی ز لب سـاغر آفـتاب
از مَـه نـقاب طرّه شبرنگ بـاز کـن
تـا بـرنیاید از تُـتُقِ خـاور آفـتاب

جمال‌الدین اصفهانی از شعرای غیر متصوّف قرن ششم می‌گوید:

تو را ز مشرق پیری دمید صبح مخسب
که خواب تیره نماید چو صبح شد روشـن
شب جـوانـی نـاگـاه روز پـیری زاد
که دیـد زنگـی هـرگز بـرو مـی‌آبستن
اگر سلامت جویی حقیقت ای مسکـین
مسـاز در بـن دنـدان اژدهـا مسکـن
حیات دنیا خواب است و مرگ بیداری
زکان حکمت محض است این بلندسخن

کمال‌الدین اصفهانی (اسماعیل بن جمال‌الدین عبدالرزاق) می‌گوید:

رسـول مـرگ بـه نـاگـه بـه مـن رسید فـراز
کـه کـوس چـرخ فـروکـوفتند کـار بسـاز
کـمانِ پشتِ دو تـا چـون بـه زه درآوردی
ز خـویش نـاوک دلدوزِ حـرص دور انـداز
تـبارک‌الله از آن مـیل مـن بـه روی نکـو
تـبارک‌الله از ایـن قـصد مـن بـه زلف دراز
کنون چه گیسوی مشکین مـرا چـه مـار سیاه
کـنون چـه شعلهٔ آتش مـرا چـه شمع طَـراز

دریـغ جـان گـرامـی کـه رفت در سرِ تـن
دریـغ روز جـوانـی کـه رفت در تک و تـاز
دریـغ دیـده کـه بـر هـم نـهادمی بـاید
کـنون کـه چشـم بـه کـار زمـانه کـردم بـاز
دریغ و غم که پس از شصت و اند سـال ز عـمر
به ناگهان به سفر مـی‌روم نـه بـرگ و نـه سـاز
بـه صـد هـزار زبـان گـفت در رُخَـم پـیری
کـه ایـن نـه جـای قـرار است خـیز واپـرواز
بـرون ز کـنج قـناعت منه تـو پـای طـلب
کـه مـرغ خـانگی ایـمن بـود ز چـنگُل بـاز

حالا ایـن اشـعار را کـه لفـظاً و مـعناً سـاده و خـارج از تکـلف و تـصنع و فوق‌العاده نزدیک به فهم و طبیعت است، با اشعار دوره‌هـای بـعد کـه تـصوّف وارد شعر و شاعری شده، مقایسه کنیم و ببینیم که چگونه معانی الفـاظ تـغییر یافته و چه تعبیرات خاصی در شعر پیدا شده و مِن حیث‌المـجموع، شـعر چـه رنگ و حالی پذیرفته است زیرا تصوّف پس از آنکه عـملی و سـاده بـوده، بـا فلسفه آشنا شده و دایرهٔ معلومات خود را وسیع نموده و این وسعت علم، قـهراً معانی وسیعتر جدیدی به الفاظ بخشیده است زیرا چنان‌که نـویسندهٔ مـعروف فرانسوی، بوفون گفته: «کلام، نَفْسِ مـتکلم است[۱]» و دلالت الفـاظ و کـلمات همیشه متناسب با وسعت نظر گوینده است.

کیفیت معلومات و سنخ معارف اکتسابی و سبک فکر شاعر قهراً از شـعر او پیدا می‌شود، یعنی بدون آنکه شاعر بخواهد و تعمدی داشته باشد گـفتار او از نحوهٔ فکر و علوم و معارف اکتسابی که بـه واسـطهٔ مـمارست مـلکهٔ او شـده، حکایت می‌کند.

استدلال و منطق و اصول فلسفه و علوم، از قرن پـنجم مکـانت مـخصوصی در شعر پیدا می‌کند زیرا شاعر خواهی نـخواهـی نـمی‌توانـد از مـعارف خـود منفک شود و معلومات او در روح و گفتارش جلوه‌گر می‌شود.

---

۱. ترجمهٔ عبارت بوفون: «Le style est L'homme même».

شعرای قرن چهارم عادتاً قصیده را با چند شعر در وصف زیبایی طبیعت یا زیبایی معشوق و تغزل شروع نموده، بعد به مناسبتی که به میان می‌آید، به مدح ممدوح می‌پردازند ولی وصف زیبایی و عشق‌ورزی آنها بکلی ساده و طبیعی است؛ یعنی طبیعت را با تعبیرات و اوصاف طبیعی، چنان‌که هست، وصف نموده‌اند و عشق‌ورزی آنها هم عشق صوری و مادی و ساده و طبیعی است، با صفات مخصوص و معینی و عشقِ بین دو فرد است، در حالی که نزد صوفی معنی عشق به حدی وسعت یافته که تمام عالم هستی در آن گنجانده شده و مبنا و اساس هر کمالی گشته [و] به قول جلال‌الدین رومی:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد — او ز حرص و عیب کلّی پاک شد
جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد — کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا — طور مست و خرّ موسی صاعقا
جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای — زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
عشق آن زنده گزین کاو باقی است — وَز شراب جان‌فزایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیا — یافتند از عشق او کار و کیا

شیخ فریدالدین عطار در منطق‌الطیر می‌گوید:

چشم من گر می‌نَگِرَیَد آشکار — جان نهان می‌گرید از عشق تو زار
هر که را خوش نیست دل با درد تو — خوش مبادش زانکه نبود مرد تو
ذره‌ای دَردم ده ای درمان من — زانکه بی‌دردت بمیرد جان من
کفر کافر را و دین دیندار را — ذرهٔ دردت دل عطار را

و نیز در منطق‌الطیر در مجمع مرغان، بلبل را که مثال دلباختگی و حالت شور و سوز و گداز عاشق و مجذوب است، به سخن درآورده، می‌گوید:

بلبل شیدا درآمد مست مست — نه ز عشقْ او نیست نه از عقل هست
معنی‌ای در هر هزار آواز داشت — زیر هر معنی جهانی راز داشت
شد در اسرار معانی نعره‌زن — کرد مرغان را زبان‌بند از سخن
گفت بر من ختم شد اسرار عشق — جملهٔ شب می‌کنم تکرار عشق

نیست چون داوود یک افتاده کار تا زبور عشق خوانم زار زار
رازی اندر نی ز گفتار من است زیر چنگ از نالهٔ زار من است
گلستانها پرخروش از من بود در دل عشاق جوش از من بود
باز گویم هر زمان رازی دگر در دهم هر لحظه آوازی دگر
عشق چون بر جان من زور آورد همچو دریا جان من شور آورد
هر که شور من بدید از دست شد گرچه بس هشیار آمد مست شد
چون نبینم محرمی سالی دراز تن زنم با کس نگویم هیچ راز
چون کند معشوق من در نوبهار بوی مشک خویش در عالم نثار
من نمایم خوش به روی او دلم حل کنم از طلعت او مشکلم
باز معشوقم چو ناپیدا شود بلبل شوریده کم گویا شود
زانکه رازم در نیابد هر یکی راز بلبل گل بداند بی‌شکی
من چنان در عشق گل مستغرقم کز وجود خویش محو مطلقم
در سرم از عشق گل سودا بس است زانکه معشوقم گل رعنا بس است
طاقت سیمرغ نارد بلبلی بلبلی را بس بود عشق گلی
چون بود صد برگ دلدار مرا نیست غم بی‌برگیِ کارِ مرا
گل که حالی بشکفد چون دلکشی از همه در روی من خندد خوشی
چون ز زیر پرده گل حاضر شود خنده‌اش در روی من ظاهر شود
کی تواند بود بلبل کی شبی خالی از عشق چنان خندان‌لبی

حاصل آنکه، این نوع عشق که مدار سخنان صوفیه است و اشعار آنها بر گرد آن می‌چرخد، با عشق شعرای غیر صوفی قرن چهارم و پنجم، از قبیل عنصری و منوچهری و فرخی و امثال آنها فرق بسیار دارد زیرا معشوق تغییر یافته، معنی عشق اوج گرفته و شاعر وسعت دیگری به الفاظ داده و لهجهٔ خاصی در گفتار و تعبیرات پدیدار ساخته است. در شعرای قدیم خراسان تأثیر شعر، مانند اشعار عربی و مخصوصاً شعرای جاهلیت، در جنبهٔ الفاظ است؛ یعنی موزونیّت و حسن ترکیب و طنطنهٔ الفاظ، خواننده را به شور می‌آورد و متأثر می‌سازد ولی پس از آنکه عرفان و تصوّف در شعر نفوذ یافت تأثیر بزرگ شعر از جنبهٔ افکار و معانی است و به کار بردن الفاظ در

معانی مجازی و گاهی مجاز بسیار دور و تعبیرات دقیق برای مؤثر ساختن همان معانی و افکار است.

نکتهٔ دیگر این است که مندرج ساختن معانی دقیق در شعر، بیشتر مستلزم به کار بردن صنایع ادبی است، تا اشعاری که روان و طبیعی است و سر و کارش با الفاظ و معانی روشن و صریح است. این است که ملاحظه می‌شود که در قرن چهارم که از حیث اعتدال بین افکار و الفاظ و معانی و تعبیرات، برجسته‌ترین ادوار ادبی ایران است پایه و اساس شعر «صنعت» نیست، در حالی که در ادوار بعد که تصوّف و عرفان در شعر نفوذ پیدا می‌کند و مخصوصاً در ادواری که صوفیه آزادی گفتار ندارند و مورد مزاحمهٔ مدعیان‌اند و ناگزیرند با رمز و اشاره و ابهام و کنایه سخن بگویند صنعت پایهٔ شعر می‌شود و بهترین نمونهٔ این صنعت ظریف یعنی صنعتی که به حدی ماهرانه به کار رفته که در نظر اول به چشم نمی‌آید بلکه به طول ممارست، خواننده به آن برمی‌خورد شعر حافظ است و به طوری که در آینده در ضمن بحث از خصوصیات ادبی و نحوهٔ گفتار حافظ خواهیم گفت، او به حدی بین معانی دقیقه و الفاظ و تعبیرات و صنایع ادبی، اعتدال و موزونیّت برقرار ساخته که لطف و زیبایی شعر فارسی به سر حد اعجاز رسیده است و در عین آنکه کمتر بیتی است در دیوان او که خالی از صنعت باشد، باز در سلاست و روانی و لطف طبیعی و شیوایی به درجه‌ای است که در اشعار او هیچ اثری از تکلف دیده نمی‌شود و سخن‌شناس عالی‌مقامی چون جامی در کتاب بهارستان، که به نحو اجمال ذکری از شعرا نموده، راجع به حافظ می‌گوید:

> حافظ شیرازی رحمه‌الله، اکثر اشعار وی لطیف و مطبوع است و بعضی قریب به سر حد اعجاز. غزلیات وی نسبت به غزلیات دیگران در سلاست و روانی حکم قصاید ظهیر دارد نسبت به قصاید دیگران و سلیقهٔ شعر وی نزدیک است به سلیقهٔ شعر نزاری قهستانی، اما در شعر نزاری غَثّ و سمین بسیار است، به خلاف شعر وی، و چون در اشعار وی اثر تکلف ظاهر نبود وی را لسان‌الغیب لقب کرده‌اند.

همین طور است سایر الفاظ، از قبیل می و میکده و ساغر و خرابات و زلف

و رخ و قد و قامت و امثال آنها که به واسطهٔ وسعت نظر شاعر و وسعت دایرهٔ معلومات و معارف او دلالت بر معانی وسیعتری می‌کنند و برای روشن ساختن آنچه گفته شد بهترین راه، نقل بعضی از اشعار گویندگان عارف است که ذیلاً زینت این صفحات قرار می‌دهیم. ابوسعید ابوالخیر می‌گوید:

در کوی تو می‌دهند جانی به جوی — جانی چه بود که کاروانی به جوی
از وصل تو یک جو به جهانی ارزد — زین جنس که ماییم جهانی به جوی

*

جانا به زمین خاوران خاری نیست — کش با من و روزگار من کاری نیست
با لطف و نوازش وصال تو مرا — در دادن صد هزار جان عاری نیست

*

بس که جستم تا بیابم من از آن دلبر نشان
تا گمان اندر یقین گم شد یقین اندر گمان
در خیال من نیامد در یقینم هم نبود
نی نشانی که صواب آید از او دادن نشان
چند گاهی عاشقی ورزیدم و پنداشتم
خویشتن شهره بکرده کو چنین و من چنان
در حقیقت چون بدیدم زو خیالی هم نبود
عاشق و معشوق من بودم ببین این داستان

*

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین — یک گام ز خود برون نه و راه ببین
ای جان جهان تو راه اسلام گزین — با مار سیه نشین و با خود منشین

*

تا روی تو را بدیدم ای شمع طَراز — نی کار کنم نه روزه دارم نه نماز
چون با تو بُوَم مجاز من جمله نماز — چون بی‌تو بُوَم نماز من جمله مجاز

*

ای دوست تو را به جملگی گشتم من حقا که در این سخن نه زَرق است و نه فن
گر تو ز وجود خود برون جستی پاک شاید صنما به جای تو هستم من[۱]

سنایی غزنوی گفته:

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نِه، نَه اینجا باش نه آنجا
به هرچ از راه دور افتی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرچَ از دوست وامانی چه زشت آن نقش و چه زیبا
گواهِ رهرو آن باشد که سردش یابی از دوزخ
نشان عاشق آن باشد که خشکش بینی از دریا
سخن کز روی دین گویی چه عِبرانی چه سُریانی
مکان کز بهر حق جویی چه جابُلقا چه جابُلسا
شهادت گفتن آن باشد که هم ز اول درآشامی
همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ‌آسا
نیابی خار و خاشاکی در این ره چون به فراشی
کمر بست و به فرق استاد در حرف شهادت «لا»
چو «لا» از صدر انسانی فکندت در ره حیرت
پس از نور الهیّت به الله آیی از الا
چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندر این نشأت
قفس بشکن چو طاووسان یکی بَر پَر برین بالا
عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد
که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا
عجب نَبْوَد گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی
که از خورشید جز گرمی نبیند چشم نابینا

---

۱. به استثنای رباعی اول که صاحب اسرارالتوحید تصریح کرده که گفتهٔ ابوسعید ابوالخیر است (ص ۱۶۶) ابیات دیگر (به گفتهٔ صاحب اسرارالتوحید، ص ۲۷۶) ابیات پراکنده‌ای است که بر زبان شیخ رفته است.

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

شیخ فریدالدین عطار می‌فرماید:

در بحر عشق دُرّی است از چشم غیر پنهان — ما جمله غرقه گشته وان دُر در آب مانده
دردا که هیچ عاشق پایان ره نداند — وان ماهروی ما را رخ در نقاب مانده
آنجا که نقدها را ناقد عیار خواهد — مردانِ مرد بینی در اضطراب مانده
روزی که بازخواهد از جان و دل امانت — هم دل تباه بینی هم جان خراب مانده
آنجا که صادقان را از صدق باز پرسند — پیر و مرید بینی اندر جواب مانده
بر آتش محبت از شوق این عجایب — عطار را دل و جان در تَفّ و تاب مانده[1]

مولانا جلال‌الدین رومی فرموده:

با قدسیان آسمان من هر شبی یا هو زنم
صوفی دَم از الا زند من دَم ز الاهو زنم
بازِ سپیدِ حضرتم تِیهو چه باشد پیش من
تِیهو اگر شوخی کند چون باز بر تِیهو زنم
نفس است کدبانوی من، من کدخدا و شوی او
کدبانویم گر بد کند بر روی کدبانو زنم
آن پیر کندودار را گویم که پیش‌آور عسل
بینم که کاهل جنبد او من چُست بر کندو زنم
ای کاروان ای کاروان من دزد رهزن نیستم
من پهلوان عالمم شمشیر رویارو زنم
ای باغبان ای باغبان بر من چرا در بسته‌ای
بگشا درِ این باغ را تا سیب و شفتالو زنم
گفتی بیا ای شمس دین بنشین به زانوی ادب
من پادشاه عالمم کی پیش کس زانو زنم

---

۱. نقل از دیوان قصاید و غزلیات عطار، چاپ طهران، به اهتمام فاضل محترم آقای سعید نفیسی.

معروف است که در شب آخر زندگی مولانا که مرضش شدت یافته [بود] و دوستان و خویشان در گردش جمع بودند و فرزند مولانا، سلطان ولد، هر دم از روی بی‌تابی، به بالین پدر می‌آمد و باز بیرون می‌رفت، مولانا غزل[۱] ذیل را ساخت:

رو سر بنه به بالین تنها مرا رها کن
ترکِ منِ خرابِ شبگَردِ مبتلا کن
ماییم و موج سودا شب تا به روز تنها
خواهی به ما ببخشا خواهی برو جفا کن
از من گریز تا تو، هم در بلا نیفتی
بگزین رهِ سلامت ترکِ رهِ بلا کن
ماییم و آب دیده در کنج غم خزیده
بر آب دیدهٔ ما صد جایْ آسیا کن
خیره‌کُشی‌ست ما را دارد دلی چو خارا
بُکْشَد کَسَش نگوید تدبیر خونْبها کن
بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد
ای زردرویِ عاشق تو صبر کن وفا کن
دردی‌ست غیر مردن کان را دوا نباشد
پس من چگونه گویم کان درد را دوا کن
در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن[۲]

---

۱. نقل از رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی، تألیف فاضل محترم آقای بدیع‌الزمان فروزانفر که از نسخهٔ کلیات شمس تبریزی متعلق به جناب آقای حاج سید نصرالله تقوی، دامت برکاته، نقل نموده‌اند و در حاشیهٔ کتاب مذکور حکایت را به مناقب افلاکی نسبت داده‌اند.

۲. به احتمالِ آقای بدیع‌الزمان فروزانفر در حاشیهٔ رسالهٔ مذکور، ممکن است این بیت سبب این روایت شده باشد که جامی در نفحات‌الانس می‌گوید مولانا فرمود «که یاران ما از این سو می‌کشند و مولانا شمس‌الدین آن جانب می‌خواند: یا قومنا اجیبوا داعی‌الله، ناچار رفتنی است.»

حافظ که شاید بیش از هر شاعر ایرانی معانی کلمات را به موج آورده و بیش از هر سراینده‌ای، به سخن اوج داده و گاهی به یک لفظ آن همه تدرّج داده که هر کس در هر مرحله باشد چیزی از آن می‌فهمد، می‌فرماید:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد
عارف از خندهٔ مِی در طمع خام افتاد
حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آیینهٔ اوهام افتاد
این همه عکس مِی و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی‌ست که در جام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید
کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار
هر که در دایرهٔ گردش ایام افتاد
در خَم زلف تو آویخت دل از چاه زنخ
آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی
کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
زیر شمشیر غمش رقص‌کنان باید رفت
کانکه شد کشتهٔ او نیک‌سرانجام افتاد
هر دَمش با من دلسوخته لطفی دگرست
این گدا بین که چه شایستهٔ انعام افتاد
صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی
زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

و نیز:

در همه دیر مغان نیست چو من شیدایی
خرقه جایی گروِ باده و دفتر جایی
دل که آیینهٔ شاهی است غباری دارد
از خدا می‌طلبم صحبت روشن‌رایی
کرده‌ام توبه به دست صنم باده‌فروش
که دگر مِی نخورم بی‌رخ بزم‌آرایی
نرگس ار لاف زد از شیوهٔ چشم تو مرنج
نروند اهل نظر از پی نابینایی
شرح این قصه مگر شمع برآرد به زبان
ور نه پروانه ندارد به سخن پروایی
جویها بسته‌ام از دیده به دامان که مگر
در کنارم بنشانند سَهی‌بالایی
کشتی باده بیاور که مرا بی رخ دوست
گشت هر گوشهٔ چشم از غم دل دریایی
سخن غیر مگو با من معشوقه‌پرست
کز وی و جام مِی‌اَم نیست به کس پروایی
این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت
بر در میکده‌ای با دف و نی ترسایی
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
آه اگر از پی امروز بود فردایی

و نیز:

زان یار دلنوازم شُکری است با شکایت
گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
بی‌مزد بود و منّت هر خدمتی که کردم
یارب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
رندان تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس
گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت

در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا
سرها بریده بینی بی‌جُرم و بی‌جنایت
چشمت به غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی
جانا روا نباشد خونریز را حمایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت
ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم
یک ساعتم بگنجان در سایهٔ عنایت
این راه را نهایت صورت کجا توان بست
کش صد هزار منزل بیش است در بِدایت
هرچند بردی آبم روی از درت نتابم
جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت
عشقت رسد به فریاد ار خود بسانِ حافظ
قرآن ز بَر بخوانی در چارده روایت

البته از آنچه که گفته شد مقصود آن نیست که یگانه عامل تحوّل صوری و معنوی شعر، تصوّف بوده بلکه مقصود آن است که در بین سایر عوامل که در هر عصری پیش آمده، از قبیل امنیت عمومی یا هرج و مرج، آرامش‌خاطر شاعر یا عدم آرامش، عظمت و استقلال ملّی یا خلاف آن، نفوذ تمدنها و آداب و عادات سایر اقوام، انتشار علوم و معارف گوناگون، ظروف زمانی و مکانی، اوضاع و احوال اجتماعی، تربیت مخصوص [و] تأثیر رجال و امرای مشوّقِ شعر و ادب، یکی از عوامل بسیار مهم تصوّف و عرفان بوده است.

اینک برگردیم به موضوعی که مورد بحث بود و آن این است که در نتیجهٔ تأثیر عمیق فلسفهٔ نوافلاطونی و یک سلسله مؤثرات خارجی دیگر که قریباً گفته خواهد شد تصوّف به شکلی درآمد که مورد تکفیر واقع شده و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیشامدها

سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند، کلمات خود را ذووجوه و مرموز ادا کنند، ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً درصدد برآمدند که عرفان و تصوّف را به وسیلهٔ تفسیر و تأویل با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهدهٔ این مهم بخوبی برآمدند و پایهٔ تأویل را به جایی گذاشتند که دست فیلون تأویل‌کنندهٔ تورات هم به آن نخواهد رسید و از آن به بعد تصوّف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده، گفتند: «ما ز قرآن مغز را برداشتیم.»

جلال‌الدین رومی در مثنوی می‌گوید:

آنکه او از پردهٔ تقلید جَست — او به نور حق ببیند هرچه هست
نور پاکش بی‌دلیل و بی‌بیان — پوست بشکافد درآید در میان
پیش ظاهربین چه قلب و چه سره — او چه داند چیست اندر قوصَره
ای بسا زرّ سیه کرده به دود — تا رهد از دست هر دزدی حسود
ای بسا مس بیند اندوده به زر — تا فروشد آن به عقل مختصر
ما که باطن‌بین جمله کشوریم — دل ببینیم و به ظاهر ننگریم
قاضیانی که به ظاهر می‌تنند — حکم بر اشکال ظاهر می‌کنند

حکمت اشراقی عرفای قبل از اسلام و عرفای مسیحیت

فلسفهٔ «اَدریه» یا گنوستی‌سیسم (gnosticisme) مخلوطی است از فلسفه‌های شرقی و یونانی و مسیحی که در قرون اول میلادی متوازیاً با دیانت مسیحی پیش می‌رفته و بالأخره با تغییرات جزئی و به خود گرفتن صبغهٔ مذهبی جزو معتقدات کلیسا شده و در بین مسیحیان تقریباً حکم «علم کلام» را داشته در بین متکلمین مسلمین.

مدار بحث آنها منشأ عالم و علت شروری که در دنیا ظاهر است بوده [و] از اصول عقاید آنها این بوده که انسان می‌تواند به «معرفت تامّه» برسد و پس از این اتصال، همهٔ مشکلات را حل کند و هر چیزی را بفهمد و به همین جهت پیروان این طریقه را مترجمین متأخرین و معاصرین عرب «اَدریون» و

خود آن فلسفه را «اَدریه» گفته‌اند زیرا در زبانهای اروپایی آنها را «گنوستیک» و حکمت آنها را «گنوستی‌سیسم» می‌گویند؛ و این اسم از آنجا مشتق است که در لغت یونانی «گنوس» (gnose) به معنی «می‌دانم» و «می‌فهمم» است، بنابراین «گنوستی‌سیسم» یعنی طریقهٔ مدعیان معرفت تامّه.

اما خود این کلمه سبب اشتباه است زیرا غالباً چنان تصور کرده‌اند که چون «گنوس» به معنی «می‌دانم» و «می‌فهمم» است این فرقه پیرو فهم و دانایی و تابع اصول منطق و علم بوده‌اند، در حالی که حکمای اَدریه یعنی عرفای قرون اول میلادی، تنها راه وصول به حقیقت تامّه و معرفت کامل را الهام و کشف و وحی می‌شمرده‌اند؛ یعنی اساساً دنبالهٔ معتقدات مسیحیان قرن اول و عقیدهٔ به ملهم بودن حواریون است که به واسطهٔ امتزاج با عقاید بابلی و ایرانی و مانوی و فلسفهٔ یونانی و عقاید هندی و غیره، به این شکل عجیب و مخلوط غریب درآمده است.

با آنکه اَدریون به شعب گوناگون منقسم می‌شده‌اند و اختلافاتی با یکدیگر داشته‌اند، با وجود این اقوال و آرای آنها را می‌توان به این نحو خلاصه کرد که:

- خدا ابدی و ازلی است یعنی نه انتها دارد و نه ابتدا.
- کمال خدا برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم است.
- این خدای ازلی و ابدی مصدر خیر است.
- ماده هم ابدی و قائم به ذات خود است اما ماده مصدر شرّ است.
- تأثیر خدا در ماده مستقیم نیست بلکه به واسطهٔ قوای عدیده‌ای است که واسطهٔ بین او و ماده است و بزرگترین این قوا «پسر» است که به «کلمه» تعبیر می‌شود.
- در تورات از این قوا به ملائکه تعبیر شده است. افلاطون آن قوا را «مُثُل» و رواقیون «علل فعّاله» نامیده‌اند.
- ماده مایل به شرّ است و این قوا سائق به خیر و این امر سبب تعارض و زد و خورد دائمی است.
- فضیلت با کسی است که در این مبارزه غالب آید یعنی ماده و جسم را مقهور روح سازد.
- یکی از وسایل مؤثر برای احراز فضیلت زهد است.

● روح بعد از فراق از بدن به خدا ملحق می‌شود ولی در این دنیا هم گاهی به واسطهٔ خلسه و بی‌خودی، اتصال موقتی با خدا پیدا نموده، به مشاهدهٔ خدا متمتع می‌شود.

از اصول مهمهٔ عقاید آنها این بوده که مسیح یعنی کلمه ظاهر شده که به وسیلهٔ فدا کردن خود عده‌ای از ملائکهٔ گناهکار را که به واسطهٔ خطاهایی که از آنها سر زده، متجسد شده، یعنی در اجسام بشری ساقط شده‌اند، نجات بدهد.

در این فرقه اوراد و اسما و رموز بسیار اهمیت داشته به وسیلهٔ اسما و اوراد خاصی مبارزهٔ با شیاطین و ارواح شریره، به عمل می‌آمده است و موضوع «اسم اعظم» که بعضی از اولیای اسلام به قول خود بر آن وقوف داشته‌اند، به عقیدهٔ نیکلسون از عقاید مأخوذهٔ از حکمای «اَدریه» یعنی همین عرفای مسیحی است. شیخ فریدالدین عطار در تذکرة الاولیا در ذکر ابراهیم ادهم می‌نویسد که ابراهیم پس از چند سال ریاضت در غاری که نزدیک نیشابور بود منزوی شد [و] چون مردم بر مقامات او اطلاع یافتند

> ابراهیم از بیم شهرت روی در بادیه نهاد. یکی از اکابر دین در بادیه به او رسید، نام مهین خداوند بدو آموخت و برفت. او بدان نامِ مهین، خدای را بخواند، درحال خضر را دید علیه السلام [که] گفت: ای ابراهیم، آن برادر من بود داود که نام مهین در تو آموخت. پس میان خضر و او بسی سخن برفت و پیرِ او خضر بود علیه السلام که اولش او درکشیده بود به اذن‌الله تعالی.

اساس عقیدهٔ اَدریه بر ثنویّت بوده که ظاهراً از ایرانیان قدیم اخذ کرده بوده‌اند، یعنی به دو مبدأ «خیر» و «شرّ» و «نور» و «ظلمت» و عالم «الهی» و «مادی» قائل بوده‌اند که این دو مبدأ با هم در جنگ‌اند.

مسیح و شیطان دو عامل بزرگ در دنیا هستند و این دو به منزلهٔ دو بازوی خدا هستند: مسیح بازوی راست او و شیطان بازوی چپ او است. شیطان حاکم بر این دنیا و مسیح حاکم بر دنیای بعد یعنی آخرت است.

حکمت اَدریه، معاصر با انحطاط کامل تمدن یونانی و رومی و تسلط اقوام وحشی بدوی خونخوار است که فساد و شرّ بر اقوام حکمفرما بوده است و از

همین مباحث می‌توان پی برد که چگونه متفکرین آن عصر عمیقاً در پـی فـهم مبدأ شرّ و ماهیت و اساس آن بوده‌اند.

عقاید ایرانیها و بابلی‌ها تأثیر مخصوصی در آنها داشته و نیز مذهب مانی کـه ترکیبی بوده از بعضی عقاید زردشتی و مسیحی با عناصر بودایی و همان مـبدأ «ثنویّت» مانویان یعنی عقیده به هورمزد و اهریمن، به این شکل درآمده است.

نیکلسون، در کتاب صوفیهٔ اسلام معتقد است که صوفیهٔ قدیم کلمهٔ «صدیق» را از مذهب مانوی اخذ کرده و بر روحانیان صوفیه اطلاق می‌کرده‌انـد و قـبل از نیکلسون، مستشرق معروف دیگر انگلیسی، بوان (A. Bevan) بر این عقیده بوده و ظاهراً بکلی درست است.

جنبهٔ زهد و ترک دنیا هم در مذهب مانی اهمیت مخصوص داشته است. بـا اقرار به اینکه اطلاع مستقیم در این موضوع کم است ولی بـه قـرایـن شـباهت بسیاری که بین بعضی از عقاید اَدریون و صوفیهٔ اسلام هست و نیز تماسی کـه مسلمین با اَدریون پراکنده در سوریه و مصر داشـته‌انـد قـطعاً آرای اَدریـه در تصوّف مؤثر بوده است.

از نکات قابل توجه یکی این است کـه پـدر و مـادرِ «مـعروف کَـرَخی» از مسیحیان صابئین بصره و واسط بوده‌اند[1] و حکمت اَدریه در بین صابیها رایـج بوده است.

نیکلسون معتقد است که اصطلاح «هفتاد هزار حجاب» که متأخرین صوفیه در کلمات خود آورده‌اند مأخوذ از اَدریون است که:

> هفتاد هزار حجاب بین عالم ماده و حقیقت مطلق حائل است و در مـوقع تولدِ هر کس، روحی که باید تعلق به آن بدن بگـیرد از ایـن هـفتاد هـزار پرده می‌گذرد. نیمهٔ درونی این پرده‌ها حـجابهای نـوری هسـتند و نـیمهٔ برونی، حجابهای ظلمت‌اند. روح در طی عـبور از ایـن حـجابها، بـه هـر حجاب نوری که می‌رسد یکی از صفات ملکوتی خود را از دست می‌دهد و به هر حـجاب ظـلمانی کـه مـی‌رسد بـه یک صـفت نـاسوتی مـتّصف می‌شود. به این جهت است کـه طـفل گـریان مـتولد مـی‌شود زیـرا روح

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۶۹.

می‌داند که از قرب حضرت حق دور افتاده، این است که از جدایی‌ها شکایت می‌کند. وقتی که طفل در خواب فریاد می‌کشد، به آن جهت است که روح به یاد ازدست‌داده‌های خود می‌افتد. در عالم بیداری انسان آن عالم را فراموش می‌کند و تسمیهٔ آدم به «انسان» از همین باب «نسیان» او است.[۱]

انسان در بدن خود محبوس است و بزرگترین حجاب بین او و خدا، همین جسد است. بنابراین بزرگترین همت صوفی این است که آن جوهر آسمانی را از حبس بدن رها ساخته، هفتاد هزار حجاب را از میان ببرد و در حالی که در همین بدن است او را به حقیقت مطلق متحد و متصل سازد.

بدن خلع‌کردنی نیست، فقط باید آن را تصفیه و تلطیف کرد و روحانی ساخت تا آنکه کمک روح شود نه حائل و حجاب آن. بدن در حکم فلزی است که باید صاف شود، یعنی به وسیلهٔ کیمیای تصوّف، مس بدن مبدّل به زر شود. مرشد کامل حامل این کیمیا است و لسان حالش این است که مرید را باید در آتش شوق روحانی چندان گداخت تا از آن بوته صاف و پاک درآید.

عقاید بودایی و هندی و مانوی

اگر عقیدهٔ آنهایی که تصوّف را زاییدهٔ افکار هندی و بودایی می‌دانند مبالغه باشد لااقل باید گفت که از چیزهایی که تأثیر بسیار در تصوّف اسلامی داشته، افکار و آداب و عادات هندی و بودایی است.

---

۱. جامی در کتاب اشعةاللمعات که شرحی است بر لمعات عراقی، بعد از «بیان وصول سالکان به تمامی سیر الی‌الله و شروع ایشان در سیر فی‌الله و تحقیق آن» و بحث در «مراتب تجلیات حق» و نهایت نداشتن مراتب تجلیات، در لَمعهٔ سیزدهم، می‌گوید: «در بیان حُجُب نورانی و ظلمانی که موجبات سفر مذکورند و سفر مذکور عبارت از رفع آن حُجُب است» یعنی «هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت، چنانچه حدیث نبوی به آن مشیر است که "انّ لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة" از بهر آن فروگذاشت تا مُحِبّ خود را ...».

اسلام که به فاصلهٔ کمی بعد از ظهور، از حدود عربستان خارج شده، به سرعت برق در هر جهت پیش می‌رفت طولی نکشید که به سرحد چین رسیده، در زمان بنی‌امیه سِند را مسخّر نموده، مناسبات تجارتی و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و قبایلی که از حیث فکر و تمدن و اخلاق با مردم سایر قسمتهای جهان فرق زیاد داشتند، برقرار ساخت.

از قرن دوم به بعد که مسلمانها به نقل کتب سایر ملل پرداختند و دایرهٔ علوم وسعت یافت مقداری آثار بودایی و هندی به عربی ترجمه شد که از جمله چیزهایی است راجع به تصوّف عملی یعنی زهد و ترک دنیا و شرح عادات و رسومی در این باب از هندی‌ها و بودایی‌ها. اضافه بر نقل کتب هندی و بودایی در قرن دوم هجری و مناسبات تجارتی و اقتصادی مسلمین با هندی‌ها، از اوایل حکومت بنی عباس جماعتی از تارکین دنیا و دوره‌گردان هندی و مانوی در عراق و سایر ممالک اسلامی منتشر بودند و همان طور که در قرن اول از رُهبان سیّار مسیحی صحبت می‌شد، در قرن دوم هم ذکر تارکین دنیای سیّار دیگری به میان می‌آید که نه مسلمان‌اند و نه مسیحی و جاحظ آنها را «رُهبان‌الزنادقه» می‌نامد و به موجب شرحی که می‌دهد، از زُهّاد مانویه هستند. جاحظ می‌گوید[1] اینها سیّاح‌اند و سیاحت برای آنها در حکم توقف و عزلت نسطوریان است در صوامع و دیرها، و این جماعت همیشه دو به دو سیاحت و سفر می‌کنند، به طوری که تا انسان یکی از آنها را دید باید قطع کند که دومی هم چندان دور نیست و قریباً پیدا خواهد شد و عادت آنها این است که دو شب در یک محل نخوابند و این سیّاحان دارای چهار خصلت‌اند: «قدس و طُهر و صدق و مسکنت». این سیّاحان به نوبهٔ خود در صوفیهٔ مسلمان، مؤثر [واقع] شده‌اند و همچنین سیّاحان و دوره‌گردها و مرتاضین بودایی در صوفیهای مسلمان مؤثر واقع شده‌اند و آنها هستند که سرگذشت بودا را منتشر ساخته، او را سرمشق زهد و ترک دنیا معرفی کردند، به طوری که مرتاضین در نوشته‌های خود به عنوان سرمشق تزهّد می‌نویسند «امیرِ قوی‌شوکتی که پشت پا به دنیا زد و خود را آزاد ساخت، مرد راه بود» یا

---

۱. کتاب الحیوان، جزو چهارم، ص ۱۴۶.

آنکه گفته‌اند «امیری درخور ستایش و احترام است که به زیِ فقر درآید» و این موضوع به اشکال مختلف قصصی به وجود آورده است.

نکتهٔ مهمی را که باید متذکر بود این است که متجاوز از هزار سال پیش از اسلام، مذهب بودایی در شرق ایران یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه‌ها و پرستشگاههای معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودایی بلخ بسیار مشهور بوده است.

در قرون اول اسلامی، بلخ و اطراف آن از مراکز بسیار مهم تصوّف شده و صوفیان خراسان در تهوّر فکری و آزادمنشی پیشروِ سایر صوفیان به شمار می‌رفته‌اند و عقیدهٔ «فناءِ فی‌الله» که تا اندازه‌ای مقتبس از افکار هندی است بیشتر به دست صوفیهای خراسانی، از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر ترویج می‌شده است.

گولدزیهر، مستشرق معروف اتریشی، معتقد است که صوفیان قرن دوم هجری سرگذشت ابراهیم ادهم، امیرزادهٔ بلخی را که ترک دنیا نموده، به زیِ دراویش درآمده و به واسطهٔ ریاضتهای طولانی از بزرگان صوفیه شده است، مطابق آنچه از شرح حال بودا شنیده بودند ساخته و پرداخته‌اند.

حدس گولدزیهر ممکن‌الصحه است و از احتمالات قریب به واقع است و نظایر آن بسیار دیده شده که پیروان مذاهب و مسالک، در عالم شور و قوّتِ تخیلی که دارند گاهی برای پیشروان و بزرگان خود سرگذشتهایی شبیه به سرگذشت اولیای سایر مذاهب ساخته‌اند و اگر کسی سرگذشت بودا را چنان‌که در کتب بوداییان مضبوط است با سرگذشت افسانه‌مانند ابراهیم ادهم چنان‌که در کتب تراجم احوال عرفا، از قبیل حلیة الاولیاء ابی نُعیم اصفهانی و تذکرة الاولیاء شیخ عطار مذکور است، با هم مقایسه نماید، بدون شبهه مشابهات عجیبی مابین این دو سرگذشت جلب نظر او را خواهد نمود.

برای توضیح این مطلب، ما خلاصه‌ای از دو سرگذشت را ذیلاً به نظر خوانندگان می‌رسانیم تا خود صحت و سُقم این عقیده را قضاوت نمایند:

برحسب عقیدهٔ بوداییان[۱] هر چندی یک بار، بودایی در زمین ظاهر می‌شود

---

۱. شرح حال بودا از مقاله‌ای که در دائرةالمعارف بریتانیا نوشته شده، اقتباس شده است.

که عقیدهٔ صحیح را به مردم تعلیم دهد زیرا «بودا» به معنی «حکیم» و «مرشد» است. بعد از مدتی این تعلیم فاسد شده، از میان می‌رود و تجدید آن مربوط به ظهور بودای جدید است ولی امروز وقتی بودا می‌گوییم مقصود آخرین بودای تاریخی است که نام شخصی او «سیدهاتها» (Siddhattha) و نام خانوادگی‌اش «گوتاما» (Gotama) است.

گوتاما، پسر «سودهودانا» (Suddhôdana) یکی از رؤسای قبیلهٔ «ساکیاس» (Sakiyas) است و به همین مناسبت او را «ساکیامونی» (Sakya Mouni) یعنی «مرتاض ساکیاس» می‌گویند.

قبیلهٔ ساکیاس در شمال بنارس جا داشته‌اند و در این قبیله است که بودا، در اواسط قرن ششم قبل از میلاد، متولد شده و در سال چهارصد و هفتاد و هشت قبل از میلاد، پس از هشتاد سال زندگی مرده است.

بودا در سن نوزده سالگی دخترعموی خود را ازدواج نموده، با کمال خوشی و تنعم زندگی می‌کرد. در سن بیست و نه، روزی در بین آنکه به شکارگاهی می‌رفت مردی را دید که به واسطهٔ کِبَرِ سن، به نهایت درجهٔ فرسودگی و بیچارگی رسیده است [و] وقتی دیگر، مردی را دید که به مرض سخت علاج‌ناپذیری مبتلا شده و رنج می‌برد و چندی بعد منظرهٔ کریهِ بدنی که در حال پوسیدگی بود، او را منقلب و مشمئز ساخت.

در تمام این مواقع خادم و مصاحب وفادار او، موسوم به «چانا» (Channa) او را متذکر و متنبه می‌ساخت و به وی می‌گفت: «این است پایان زندگی بشر.»

وقتی دیگر، بودا یکی از تارکین دنیا را دید که با کمال استراحت خاطر و برازندگی و آزادگی می‌گذرد. از چانا پرسید که این مرد چه حالی دارد؟ چانا شرحی از اخلاق و احوال تارکین دنیا که پشت پا به همه چیز زده‌اند حکایت کرد و گفت که این جماعت دائماً در گردش‌اند و در طی سیاحت و گردش قولاً و عملاً تعالیم مهمی به مردم می‌دهند.

خلاصه آنکه، با اختلاف روایاتی که هست، قدر مسلّم این است که ذهن این شاهزادهٔ جوان بتدریج برآشفته [شد و] او را از زندگی و هیاهوی آن دلسرد نمود.

روزی در همان لحظه‌ای که می‌خواست از تفریحگاه به شهر برگردد، قاصدی رسیده، خبر تولد پسری را که اولین فرزند او بود آورد. بودا در آن حالِ برآشفتگی بی‌اختیار با خود گفت: «اینک رابطهٔ جدیدی که مرا به دنیا می‌بندد!». خلاصه، در حالی که نوازندگان در اطراف او بودند، به شهر برگشت و آن شب خویشان و نزدیکان او به مناسبت مولود جدید شادمانیها و رقصها کردند ولی بودا به طوری منقلب و برآشفته بود که توجه به آن اوضاع نداشت و بالأخره در پایان شب، مانند کسی که خانه‌اش طعمهٔ حریقی شده باشد ناگهان از بستر خواب برجسته، به چانا امر کرد اسب حاضر کند و در آن اثنا، سر به اتاق زن و فرزند یگانهٔ خود فرو برده، بدون اینکه آنها را بیدار کند، در آستانهٔ آن در با خود عهد کرد که تا «بودا» یعنی «حکیم روشن و نورانی» نشود به منزل خود برنگردد و گفت: «می‌روم تا معلم و منجی آنها برگردم، نه شوهر و پدر.» خلاصه، با چانا بیرون رفته، سر به بیابانها نهاد و در این موقع است که «مارا» (Mâra) یعنی وسوسه کنندهٔ بزرگ (ابلیس یا نَفْسِ امّاره) در آسمان ظاهر شده، سلطنت و عزت تمام جهان را به او وعده داد که از عزم خود برگردد ولی او به دام وسوسه نیفتاد. بودا آن شب مقداری در ساحل رودخانه رفت. بعد لباسهای فاخر و جواهر خود را به چانا بخشیده، او را برگرداند و خود هفت شبانه روز تنها در بیشه‌ای به سر برد. بعد در آن سرزمین به خدمت برهمنی موسوم به «الارا» (Âlâra) درآمد و چندی بعد ملازمت برهمن دیگری موسوم به «اودراکا» (Udraka) را اختیار کرد و از این دو نفر، تمام حکمت و دانایی هندی را آموخت ولی قلبش آرام نیافته، به جنگلی که در یکی از کوهستانها واقع بود رفت و در آنجا با مصاحبت پنج نفر شاگردی که گِردش جمع بودند شش سال به توبه و ریاضات شاقّه پرداخت تا آنکه در آن ناحیه شهرت یافت و به همین جهت عزم کرد که آنجا را ترک کند. و چون به قصد رفتن به پا خاست از غایت ضعف و ناتوانی بر زمین افتاده، از هوش برفت، چندان که شاگردانش چنان پنداشتند که مرده است ولی به حال آمد و از آن وقت به بعد ریاضات سخت را رها نموده، مرتباً غذا می‌خورد. پنج نفر شاگرد و مصاحب او چون دیدند که بودا از ریاضت کاسته است، از احترام به او دست باز داشته، او را رها کردند و به بنارس رفتند.

بودا ثروت و مقام و لذایذ دنیا را رها کرد که به آرامش و سکون خاطر برسد [ولی] از راه تعلم و فلسفه و حکمت سایرین نتوانست؛ ریاضت و توبه هم اطمینان قلبی را که انتظار می‌برد، به او نداد؛ حاصل آنکه در کار خود حیران و سرگردان بود و درست در همان روزی که شاگردان او پراکنده شدند، بودا در زیر درختی ساعتها با خود اندیشید که چه کند و چه راهی پیش گیرد. وسوسهٔ بسیار به او هجوم آورد. دلش به زن و فرزند و مقام و ثروت و عیش و تنعم رغبت پیدا کرد و این مبارزه و جهادِ با نفس تا غروب آفتاب ادامه داشت اما بودا بالأخره از این مبارزه فاتح بیرون آمد، یعنی بر نَفْس غلبه یافت و در نتیجهٔ این مبارزه است که به «نیروانا» اتصال یافت و بر خودش مسلّم شد که «بودا» شده، یعنی اشراق یافته و نورانی شده است.

بودا چون اطمینان و آرامشی را که سالها در طلبش بود جُست، تصمیم گرفت که به ارشاد پرداخته، مسلک خود را به سایرین عرضه دارد. در این موقع بودا سی و پنج ساله بود. اول قصد دو نفر معلم خود «الارا» و «اودراکا» نمود ولی چون دانست که آنها مرده‌اند، در نزدیکی بنارس نزد پنج نفر شاگرد شتافته، آنها را ارشاد نموده، پیرو خود ساخت و نیز مادر و زن و پدرش به او گرویدند. آنگاه جماعتی از خواص شاگردان خود را مأمور به ارشاد خلق کرد.

از تاریخ اشراق در زیر درخت مذکور تا هجده ماه بعد، مفصلاً تاریخ او را نوشته‌اند و از آن به بعد روایات متفرقی از حیات او نگاشته‌اند، از این قبیل که در طی گردشهای خود به چه اشخاصی برخورد و در هر مورد چه تعالیمی داد، چه چیزها از او پرسیدند و او چه جوابها گفت و امثال آن.

خلاصه آنکه بعد از نورانی شدن، مدت چهل و پنج سال در دره‌های رود گنگ در گردش و نشر تعلیم بود تا در سن هشتاد سالگی از دنیا رفت.

به عقیدهٔ بودا[۱]، که امروز قریب پانصد میلیون از مردم چین و ژاپن و آنام و

---

۱. سرگذشت بودا در کتب اسلامی، به عنوان «یوذاسف» (= بوذاسف) و «بلوهر» از همان اوایل اسلام منتشر شده است و اولین مأخذی را که ما سراغ داریم که این قصه را مفصلاً ذکر کرده است، در اواخر کتاب کمال‌الدین و اتمام‌النعمه شیخ صدوق (ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی) است که در اواسط قرن چهارم تألیف شده است. این قصه به تفصیل و اشباع تمام در چهل صفحه به عربی ذکر شده ←

سیام و کره و تبت و بیرمانی و هند و ترکستان و غیره پیروِ مذهب او هستند، شرّ و درد از عالم وجود جدانشدنی است و نجات عبارت از این است که انسان به وسیلهٔ علم الهی و پرهیز از گناه و صدقه و اعمال خیر و تفکر و مراقبه خود را از جهلی که مولّد شهوات و میلها و هوا و هوسها است آزاد سازد و به درجه‌ای از کمال برسد که در پناه رحمت کاملِ «نیروانا» بیارامد.[1]

اما راجع به ابواسحاق ابراهیم بن ادهم آنچه را که شیخ فریدالدین عطار در تذکرة الاولیا راجع به او نوشته و تقریباً مطابق است با آنچه که سایر کتب تراجم احوال عرفا، از قبیل حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا نوشته‌اند، در اینجا عیناً نقل می‌کنیم:

→ است و بعد از آن مکرر این قصه مستقلاً به عربی و فارسی به همان عنوان قصهٔ «یوذاسف و بلوهر» به طبع رسیده است و نیز تمام این قصه در اواخر جلد هفدهم بحار الانوار مرحوم مجلسی مندرج است.

۱. نیروانا (Nirvana)، لغت سانسکریت که شوپنهاور، فیلسوف آلمانی، به همان معنی اصلی هندی وارد زبانهای اروپایی ساخت. نیروانا به معنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فنا» است و در اصطلاح بودا، به معنی مرگ به اراده است، یعنی پشت پا زدن به اصغاثِ اَحلامی که حیات و حس نامیده می‌شود و به اشتباه سعادت می‌شمریم و در پی آن دوانیم. رجوع شود به:

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, par: André Lalande.

بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم می‌داد: اول آنکه «رنج» ملازم زندگی و غیرمنفک از آن است و این حقیقت از راه تسلسل علل و معلولاتی که در عالمِ وجود حکمفرما است ثابت می‌گردد؛ دوم آنکه علت رنج و درد «میل» است. هر خواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است، چندان که به قول شیخ سعدی: از درویشی پرسیدند دلت چه می‌خواهد؟ گفت آنکه هیچ نخواهد زیرا خواستن در حکم سَمّ مهلکی است که هزاران درد از آن زاییده می‌شود؛ سوم آنکه برای از میان بردن رنج و درد باید به این شبح موهومی که حیات نامیده می‌شود و به میل و خواهش نَفْس که منبع همهٔ بدبختی‌ها است پشت پا زد و از راه «نیروانا» یعنی فنا و مرگ به اراده، حیات لغزنده و متغیر را به حیات ثابت و غیرمتغیری مبدل ساخت؛ چهارم آنکه راه وصول به «نیروانا» زهد کامل و فرو نشاندن هر میل و خواهش است. اساس اخلاقی که بودا تعلیم می‌دهد این است که باید از خود جدا شد و خود را رها ساخت، یعنی از خود گذشت و هر خواستنی را در خود محو کرد.

و ابتدای حال او (ابراهیم ادهم) آن بود که او پادشاه بلخ بود و عالمی زیر فرمان داشت و چهل شمشیر زرین و چهل گُرز زرین در پیش و پس او می‌بردند. یک شب بر تخت خفته بود. نیم شب سقف خانه بجنبید، چنان‌که کسی بر بام می‌رود. آواز داد که: کی است؟ گفت: آشناست، اشتری گم کرده‌ام، بر این بام طلب می‌کنم. گفت: ای جاهل، اشتر بر بام می‌جویی؟ گفت: ای غافل، تو خدای را در جامهٔ اطلس خفته بر تخت زرین می‌طلبی؟ از این سخن هیبتی به دل او آمد و آتشی در دلش افتاد [و] تا روز نیارست خفت. چون روز برآمد به صُفّه باز شد و بر تخت نشست متفکر و متحیر و اندوهگین. ارکان دولت، هر یکی بر جایگاه خویش ایستادند. غلامان صف کشیدند و بار عام دادند. ناگاه مردی باهیبت از در درآمد، چنان‌که هیچ‌کس را از حَشَم و خَدَم زَهره نبود که گوید تو کیستی. جمله را زبانها به گلو فرو شد. همچنان می‌آمد تا پیش تخت ابراهیم. گفت: چه می‌خواهی؟ گفت: در این رباط فرو می‌آیم. گفت: این رباط نیست، سرای من است. تو دیوانه‌ای؟ گفت: این سرای پیش از این از آنِ که بود؟ گفت: از آن پدرم. گفت: پیش از آن؟ گفت: از آن پدر پدرم. گفت: پیش از آن؟ گفت: از آن فلان کس. گفت: پس نه رباط این بود که یکی می‌آید و یکی می‌گذرد؟ این بگفت و ناپدید شد و او خضر بود علیه السلام. سوز و آتشِ جان ابراهیم زیاده شد و دردش بر درد بیفزود تا این چه حال است و آن حال یکی صد شد که دیدِ روز با شنیدِ شب جمع شد و ندانست که از چه شنید و نشناخت که امروز چه دید. گفت: اسب زین کنید که به شکار می‌روم که مرا امروز چیزی رسیده است، نمی‌دانم چیست. خداوندا، این حال به کجا خواهد رسید؟ اسب زین کردند. روی به شکار نهاد. سراسیمه در صحرا می‌گشت چنان‌که نمی‌دانست که چه می‌کند. در آن سرگشتگی از لشکر جدا افتاد. در راه آوازی شنود که «انتبه»، بیدار گرد. ناشنیده کرد و برفت. دوم بار همین آواز آمد، هم به گوش در نیاورد. سوم بار همان شنود، خویشتن را از آن دور افکند. چهارم بار آواز شنود که «انتبه قبل ان تُنبّه»، بیدار گرد پیش از آن کِت بیدار کنند. اینجا یکبارگی از دست

شد. ناگاه آهویی پدید آمد. خویشتن را مشغول بدو کرد. آهو بدو به سخن آمد که مرا به صید تو فرستاده‌اند، تو مرا صید نتوانی کرد. **لهذا خلقت او بهذا اُمرت**، تو را از برای این کار آفریده‌اند که می‌کنی. هیچ کار دیگر نداری. ابراهیم گفت: آیا این چه حالی است؟ روی از آهو بگردانید. همان سخن که از آهو شنیده بود، از قَربوس زین آواز آمد. فَزَعی و خوفی در او پدید آمد و کشف زیادت گشت. چون حق تعالی خواست تا کار تمام کند، سه دیگر بار از گوی گریبان همان آواز آمد. آن کشف اینجا به تمام رسید و ملکوت بر او گشاده گشت. فرو آمد و یقین حاصل شد و جمله جامه و اسب از آب چشمش آغشته گشت. توبه‌ای کرد نَصوح و روی از راه یک سو نهاد. شبانی را دید نمدی پوشیده و کلاهی از نمد بر سر نهاده، گوسفندان در پیش کرده. بنگریست غلام وی بود. قبای زر کشیده و کلاه مُغَرَّق بدو داد و گوسفندان بدو بخشید و نمد از او بستد و در پوشید و کلاه نمد بر سر نهاد ... پس همچنان پیاده در کوهها و بیابانها بی‌سر و بُن می‌گشت و بر گناهان خود نوحه می‌کرد ... پس از آنجا برفت تا به نیشابور افتاد. گوشه‌ای خالی می‌جست که به طاعت مشغول شود تا بدان غار افتاد که مشهور است نه سال ساکن غار شد ... و که دانست که او شبها و روزها در آنجا در چه کار بود که مردی عظیم و سرمایهٔ شکرف می‌باید تا کسی به شب تنها در آنجا تواند بود. روز پنج‌شنبه به بالای غار برفتی و پشته‌ای هیزم گرد کردی و صبحگاه روی به نیشابور کردی و آن را بفروختی و نماز جمعه بگزاردی و بدان سیم نان خریدی و نیمه به درویش دادی و نیمی به کار بردی و بدان روزه گشادی تا دگر هفته باز آن ساختی ... چون مردمان از کار او آگاه شدند از غار بگریخت و روی به مکه نهاد ... نقل است که چهارده سال در قطعِ بادیه کرد که همهٔ راه در نماز و تضرع بود تا به نزدیک مکه رسید ... نقل است که چون از بلخ برفت او را پسری ماند به شیر و چون بزرگ شد پدر خویش را از مادر طلب کرد. مادر حال بگفت که پدر تو گم شد ... نقل است که گفت: وقتی در بادیه متوکل می‌رفتم سه روز چیزی نیافتم. ابلیس بیامد و

گفت پادشاهی و آن چندان نعمت بگذاشتی تا گرسنه به حج می‌روی؟ با تجمل به حج هم توان شد که چندین رنج به تو نرسد. گفت: چون این سخن از وی بشنودم، به سربالایی برفتم و گفتم: الهی، دشمن را بر دوست گماری تا مرا بسوزاند. مرا فریادرس که من این بادیه را به مدد تو قطع توانم کرد. آواز آمد یا ابراهیم، آنچه در جیب داری بیرون انداز تا آنچه در غیب است ما بیرون آوریم. دست در جیب کردم چهار دانگ نقره بود که فراموش مانده بود. چون بینداختم ابلیس از من برمید و قوتی از غیب پدید آمد.

اضافه بر اینها یک سلسله اقوال و اعمال و گفت و شنودها و سرمشق‌های زهد و ریاضت به او نسبت می‌دهند که با همهٔ اختلافات صوری متن سرگذشت و روح قصه، خالی از شباهت به آنچه به بودا نسبت داده شده، نیست.

به عقیدهٔ گولدزیهر و فون کرمر و نیکلسون، اضافه بر اینکه افکار صوفیه و مبانی تصوّف اسلامی در تحت تأثیر افکار و عادات هندی و بودایی گرم شد و با کمال حدّت به کار افتاد، عناصر بسیاری هم نظراً و عملاً اخذ کرد.

عقیدهٔ به «فنا» و محو شخصیت که صوفیه «فنا» و «محو» یا «استهلاک» می‌نامند ظاهراً در اصل هندی است. انعدام و از میان بردن تعیّنات شخصی شرط محو شدن در خدا است.[1]

---

۱. مولانا جلال‌الدین رومی که یکی از پخته‌ترین و پرمایه‌ترین بزرگان صوفیه است، در دفتر سوم مثنوی می‌گوید:

از جمادی مُردم و نامی شدم / وَز نما مُردم به حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر / تا برآرم از ملائک بال و پر
وَز ملک هم بایدم جستن ز جو / کُلُّ شَیئی هالِک اِلا وَجهَهُ
بار دیگر از ملک قربان شوم / آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون / گویدم کانّا اِلَیهِ راجِعون
مرگ دان آن کاتفاق امت است / کاب حیوانی نهان در ظلمت است

←

از جملهٔ شباهتهای نزدیکی که بین بوداییان و مسلک تصوّف هست، یکی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج از مقامی به مقام دیگر بالا می‌رود تا به مقام فنا می‌رسد. در طریقهٔ بوداییان هشت مقام هست، یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است، همان طور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقت از مراحل مختلفی می‌گذرند. اگرچه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یکدیگر فرق دارند و مسلّم است که عوامل زمان و مکان و مذهب و نژاد و سایر خصوصیات، به هر یک رنگ مخصوصی زده، ولی در اصول هر دو مشترک‌اند و از شباهتهای تام و فراوان می‌توان حدس زد که می‌بایستی از یک اصل و منبع ناشی شده باشند.

در هر دو طریقه، پیروان متوسل به حَصرِ فکر می‌شوند که صوفیه «مراقبه» و بوداییان «دیانا» (Dyänä) می‌نامند و هر دو به طرف این اصل می‌روند که عارفِ و معروف یکی شود؛ حتی اینکه صوفی می‌گوید شرک است که بگوییم خدا را می‌شناسیم زیرا نتیجهٔ چنین حکمی اعتقاد به تعدد مبدأ است و این خود شرک است و همین منطق و نحوهٔ استدلال بسیار شبیه است به عقیدهٔ عرفای هندی که می‌گویند: «با عقل برهمن را شناختن، کوشش بی‌فایده است و هر کس چنین عقیده‌ای داشته باشد عقیدهٔ غلطی است زیرا هر عرفانی مستلزم دو چیز است: یکی شخصی است که می‌شناسد (عارف) و دیگری موضوعی که مورد عرفان است (معروف).»[1]

→

همچو نیلوفر برو زین طرف جو | همچو مستسقی حریص و آب جو
مرگ او آب است و او جویای آب | می‌خورد والله اَعلَم بِالصَواب
ای فسرده عاشق ننگین‌نمد | کو ز بیم جان ز جانان می‌رمد
سوی تیغ عشقش ای ننگ زنان | صد هزاران جان نگر دستک‌زنان
جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز | آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چون در آب جو شود | محو گردد در وی و چون او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا | زین سپس نی کم شود نی بَدلقا

۱. به عقیدهٔ فون کرمر «خرقه پوشیدن» که رمز از فقر و انزوا است، اگرچه خود صوفیه خرقه را منسوب به پیغمبر می‌کنند ولی از رسوم هندی‌ها است و نیز به عقیدهٔ او «ذکر» که با شکل و هیئت مخصوصی ادا می‌شده، در اصل از عادات هندی است و همچنین به
←

صرف‌نظر از آداب و عادات و چیزهای جزئی که وارد تفصیل آن نمی‌شویم قراین مهمی هست بر اینکه ریاضت و مراقبه و تجرید عقلانی و ترک علایق تا مقدار زیادی در نتیجهٔ تأثیر بودائیسم است ولی یک فرق اساسی و معنوی بین این دو مسلک هست و آن این است که بودایی فقط تربیت اخلاقی نَفْس و تصفیهٔ باطن را منظور دارد و بس، اما تصوّف تهذیب نَفْس را در نتیجهٔ وصول به معرفت و عشق خدا به دست می‌آورد. به عبارتِ اُخریٰ، سیر بودایی هرچه هست در مرحلهٔ خویشتن‌سازی است، در حالی که صوفی خود را در راه معرفت، بی‌خود می‌سازد و به اصطلاح صوفیه «باقی بالله» می‌شود.

عقیدهٔ «فنا»ی صوفیه، یعنی عقیدهٔ گم شدن فرد در وجود کلّی و یکی شدن شخص با آن، که در اصطلاح عرفا «اندکاک» نامیده می‌شود، ظاهراً از عقاید هندی است.

در فصول آیندهٔ این کتاب در طی بحث از مقامات و احوال اهل سلوک، از «فنا» و «بقا» صحبت خواهیم کرد و فعلاً به بعضی از گفته‌های عرفای بزرگ استشهاد می‌جوییم زیرا بهترین معرّف تصوّفِ واقعی گفته‌های باحال و مؤثر خود بزرگان صوفیه است که زمینه را برای درک حقیقت احوال آنها که غالباً به نحو روشنی وصف‌شدنی نیست و گاهی از فرط رقّت و لطف به تعبیر و بیان درنمی‌آید، مهیا می‌سازد. مخصوصاً در مواضیع صوفیانه‌ای که مربوط به عشق و احساس و شور و وجد و حال است و کاری به کمّیات و مادیات و ظواهر و محسوسات ندارد، هر بیانی قاصر و نارسا است و بجز ممارست تامِ کلمات پیشروان صوفیه، از نظم و نثر و مأنوس شدن با آن گفته‌ها راهی

→ عقیدهٔ او به کار بردن تسبیح برای شمردن ذکر و ورد اصلاً هندی است و در ابتدا در ممالک شرق اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ پیدا شده و بعد شایع شده است.

سبک زندگی و مظاهر خارجی رفتار و روش صوفیه و تقسیم شدن به دسته‌های مختلف که از حدود یکصد و پنجاه هجری، هر دسته‌ای از صوفیان در محل مخصوصی جمع می‌شده، مشغول مراقبه و سایر اعمال صوفیانه می‌شده‌اند، در همهٔ این چیزها تقلید از هندی‌ها شده، یا لااقل باید گفت تأثیر هندی در این اعمال و عادات هست، همان طور که سیاحت و دوره‌گردی و از محلی به محلی رفتن تقلید از هندیان است. حاصل آنکه بسیار چیزها از این قبیل هست که نتیجهٔ تأثیر حکمت نوافلاطونی و امثال آن نیست بلکه هندی است.

برای پی بردن به سنخ آن احوال و احساسات نیست. به قول خواجه حافظ:

ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق
ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

اینک بعضی از اقوال صوفیه مربوط به «فناءِ فی‌الله» و اتحاد با وجود کلّی ذیلاً نقل می‌شود:

بایزید بسطامی که جُنید دربارهٔ او گفته است: «نهایت میدانِ جملهٔ روندگان که به توحید روان‌اند، بِدایتِ میدانِ این خراسانی است [و] جملهٔ مردان که به بِدایتِ قدم او رسند همه در گردند و فرو شوند و نمانند» می‌گوید:[1]

از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالمِ توحید همه یکی توان بود.

و گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من، یعنی به مقام الفناءِ فی‌الله رسیدم.

و گفت: حق تعالی سی سال آینهٔ من بود. اکنون من آینهٔ خودم، یعنی آنچه من بودم نماندم که من و حق شرک بود. چون من نماندم حق تعالی آینهٔ خویش است. اینک بگویم که آینهٔ خویشم حق است که به زبان من سخن گوید و من در میان ناپدید.

و گفت مدتی گرد خانه طواف می‌کردم، چون به حق رسیدم خانه را دیدم که گرد من طواف می‌کرد.

گفتند: که مرد کی داند که به حقیقت معرفت رسیده است؟ گفت: آن وقت که فانی گردد در تحت اطلاع حق، و باقی شود بر بساط حق، بی‌نَفْس و بی‌خلق. پس او فانی بود باقی، و باقی بود فانی، و مرده‌ای بود زنده، و زنده‌ای بود مرده، و محجوبی مکشوف بود، و مکشوفی محجوب.

این قبیل گفته‌ها کاملاً بودایی نیست بلکه صبغهٔ وحدت وجودیِ آن بسیار

---

۱. این گفته‌ها منقول از تذکرة الاولیاء عطار است.

است. به اضافه، به این نکتهٔ اساسی باید متذکر بود که «فنا»ی صوفیه و «نیروانا»ی بودایی کاملاً یک چیز نیست زیرا اگرچه هر دو از فنای فردیت و انعدام شخصیت حکایت می‌کنند ولی نیروانا کاملاً منفی است یعنی در فنای محض می‌ایستد، در حالی که فنای صوفیه همراه با بقا است یعنی حیات ابدی در خدا است. فنای صوفی که در عالم وجد، خود را در جمال الهی باخته و گم کرده و محو ساخته است و باقی به بقای خدا است، به کلّی با آرامش نیروانا که هیچ سودایی در سر ندارد متفاوت است.

بودا می‌گوید: درد لازمهٔ زندگی است و بدبختی علاقهٔ به این زندگی است و رفع درد به ترک زندگی است و کفّ نفس و گذشتن از شهوات، نجات از زندگی و رسیدن به نیروانا است؛ به این معنی که مطلوب بودایی این است که از درد زندگی نجات یابد و به سعادت «نداشتن درد» یعنی یک سعادت منفی برسد ولی صوفی مطلوبش بیشتر از این است و با فنای در خدا می‌خواهد به «بقاءِ بالله» برسد.

حاصل آنکه راجع به تأثیر بودایی در تصوّف مبالغه شده و بسیاری چیزها هم به بودائیسم نسبت داده شده که اساساً هندی است نه بودایی به معنی خاص. البته این نکته را هم باید دانست که با آنکه «فنا» با شکل وحدت وجودیِ هندی اساساً با نیروانای مذهب بودا فرق دارد ولی این دو عقیده، به حدی از جهات بسیار مشابه با یکدیگرند که نمی‌توانیم بگوییم با یکدیگر مرتبط نیستند.

فنا یک وجههٔ اخلاقی دارد که عبارت است از خاموش کردن همهٔ میلها و هوسها، و از میان رفتن صفات رذیله، نتیجهٔ ممارست به اخلاق فاضله است.

حالا آنچه را که راجع به فنای صوفیه ذکر شد با تعریفی که پروفسور ریس داویدس (Rhys Davids) از نیروانا می‌کند مقایسه کنیم:

> نیروانا عبارت است از فرو نشاندن آتش نَفْس، یعنی آن جنبهٔ حیوانیِ معصیت‌خیز که به حکم «کارما» در سرشت بشر برای ادامهٔ حیات موجود است و همیشه انسان را زمین‌گیر می‌کند و این عمل به وسیلهٔ پرورش جنبهٔ مخالف آن جنبهٔ حیوانی صورت می‌گیرد.

از این تعریف که گذشت، بقیهٔ تعریفهای اخلاقی که از فنا و نیروانا می‌کنند کلمه به کلمه با یکدیگر مطابق و آنچه را که قدر مسلّم باید شمرد این است که عقیدهٔ به فنای تصوّف تا اندازهٔ مهمی تحت تأثیر مذهب بودا و نیز تحت تأثیر مذهب وحدت وجود هندی و ایرانی بوده است.

بازگشت به اصل موضوع، یعنی ظهور تصوّف در اسلام

حاصل آنچه گفته شد این است که قدیمترین شکل تصوّف اسلامی، تَزَهُّد و تَقَشُّف است که اساساً عکس‌العملی بوده در مقابل دنیادوستی و انهماک در لذات؛ یعنی اساساً عبارت بوده است از یک نوع طغیان داخلی و برآشفتگی ذهن بر ضد بی‌اعتدالی‌های اجتماعی و بی‌اعتدالی‌های افراد مردم و مهمتر از همه مخصوصاً بر ضد خطایا و معاصی شخص خود و اقبال به تصفیه و تطهیر باطن تا به هر وسیله‌ای هست مورد رضای خدا شوند. این است آنچه از سبک زندگی و گفتار صوفیان عهد اول، یا بهتر آن است گفته شود زُهّاد اوایل اسلام، از قبیل حسن بصری و مالک دینار و حبیب عجمی و ابراهیم ادهم، برمی‌آید.

چیزی نگذشت که علم و فلسفه در بین مسلمین شایع شد [و] تشتّت آرای علما منجر به ظهور فرق مختلفهٔ شک و تردید گردید و خود این امر سبب شد که نهضتی مخالف نهضت علمی به وجود آید و جماعتی راه وصول به معلوم را واردات قلبی و مکاشفه بدانند و از طرف دیگر، خشکی و تعصب و تنگ‌حوصلگی و سختگیری بعضی از فقها و اهل ظاهر معدّلی ایجاب می‌کرد و همین امر هم سبب شد که جماعتی در مقابل آنها به عرفان و تصوّف بگروند.

البته ممکن است ایراد شود که دیانت اسلام بر اساس توحید بسیار محکمی بنا شده است، پس به چه سبب این دیانت بعضی از عقاید مبتدعه را تحمل کرده و حتی گاهی تأیید کرده است؟ مخصوصاً جنبهٔ وحدت وجودی تصوّف که در بین عرفای ایران بیش از همه جا شایع شده، چندان که تصوّف ایرانی را بعضی مترادف با عقیدهٔ وحدت وجود شمرده‌اند و همین جنبهٔ مهم تصوّف

ایران است که بهترین اشعار ایرانی را به وجود آورده و مخصوصاً آن همه شور و گرمی به غزل ایرانی داده است.

در نظر اول مستحیل به نظر می‌رسد که بتوان عقیدهٔ به خدای یکتای غیر ممازج و مباین با کائنات، و عقیده به یک حقیقت کلی ساری در همهٔ اشیا [را] که جان و روح عالم وجود است توفیق داد. مع‌ذلک اسلام تصوّف را قبول نمود و صوفیه به جای اینکه رانده و تکفیر شوند در دیانت اسلام مقام مهمی یافتند و هزاران اعجاز و کرامت به اولیای صوفیه نسبت داده شد [و] کتبی در فضایل و مناقب آنها تصنیف شد و سخنان بزرگان صوفیه با هزار تعبیر مختلف از وحدت وجود حکایت کرد و اصطلاحات و تعبیرات و نحوهٔ تقریر و بیان آنها به حدی در عالم شعر و شاعری رایج شد که حتی بسیاری از شعرای غیر صوفی همان اصطلاحات و تعبیرات را به کار بردند و با همان تقریر و بیان، دَم از عشق زدند. در اینجا است که باید به قرآن کریم که برای مسلمان محک تجربهٔ هر فکر و عملی است و میزانی است که همهٔ چیزها برای رد یا قبول باید با آن سنجیده شود مراجعه کرد و دید که آیا در خود این کتاب مقدس تخمهایی از عقاید صوفیه هست یا نه؟

قرآن معرّف خدایی است یگانه و ابدی و قادر فوق احساسات و ادراکات مردم؛ خدایی است که گناهکاران را به مجازات اعمال سیّئهٔ خود می‌رساند و نیکوکاران را ثواب اعمال حسنهٔ خود کرامت می‌فرماید و رحمتش شامل حال کسانی است که به واسطهٔ توبه و خضوع و اعمال خیر و عبادات، از اعمالِ بد خود پشیمان شده، به طاعت و انابت می‌گرایند؛ اما از طرف دیگر، در عین حالی که فاصلهٔ لایتناهی بین خالق و مخلوق ترسیم شده، اسلام معتقد به وحی مستقیم است از طرف خدا به پیغمبر و خدا را فعال در دنیا و روح بشر می‌شمارد و می‌فرماید: **اذا سألک عبادی عنّی فانّی قریب اُجیب دعوة الدّاع**، و نیز می‌فرماید: **و نحن اقرب الیه من حبل الورید**، و نیز می‌فرماید: **فی‌الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون.**

حاصل آنکه، بتدریج افکار عارفانه در عقول مسلمین پیدا شد، یعنی صوفیان بدقت و کنجکاوی در قرآن نگریسته، همان طور که فیلون با دقت بسیار از اسفار خمسهٔ تورات نکاتی برای عقیدهٔ حکمت اشراقی استخراج

کرده بود، صوفیان اسلام هم از قرآن دلایلی استنباط کردند. با آنکه این سنخ عقاید نظامات جامعه را به هم نمی‌زند، به اضافه، صوفیه کمال احتیاط را به کار برده، همه جا به عقاید و افکار خود رنگ قرآن و حدیث زدند و اصول عقاید خود را مطابق مذاق متشرعین درآوردند، باز فقها و متکلمین، هر دو دسته، به دشمنی و معارضهٔ با صوفیه برخاستند.

عدم رضایت فقها و متکلمین از آن جهت بود که بحث در مسائل دینی و روحانی را منحصربه‌خود می‌دانستند و نمی‌توانستند تحمل کنند که اشخاصی که در زیِّ آنها نیستند و حتی به علم رسمی و قیل و قال می‌خندند، داعیهٔ آن داشته باشند که ارواح و افکار را مسخّر کنند. البته بهانه برای معارضه با صوفیان فراوان بود، از جمله اینکه صوفیه تعلیم می‌دهند که باید ناظر به باطن انسان بود و هر حکمی که نسبت به اشخاص می‌شود بایستی نسبت به باطن آنها باشد [و] ظاهر هیچ اهمیتی ندارد و باید به آن پشت پا زد، در حالی که شریعت اسلام ناظر به ظاهر است و فقط گناهان فاش را کیفر می‌دهد [اما] صوفی نیّت را بر عمل مقدم می‌شمرد.

خلاصه، بعضی از علمای ظاهربین خشک، به مخالفت با صوفیه قیام کردند و چنان می‌پنداشتند که جمع کردن مردم در خانقاه و پشمینه‌پوشی و امثال آن، از توسل مردم به شریعت می‌کاهد و اینکه صوفیه تفکر و تدبّر را بر هر عبادتی مقدم شمرده‌اند منجر به سرپیچی از اطاعت اوامر شرع خواهد شد. متکلمین می‌گفتند که موضوع «عشق صوفیه» و کوشش در راه «اتصال مخلوق به خالق»، منجر به عقیدهٔ «تشبیه» و «حلول» خواهد شد. به طور کلّی می‌توان گفت که تصوّف معتدلانه و طریقهٔ «اصحاب صَحو» صوفیه، هیچ‌وقت مورد تکفیر نشده، بلکه کتب اخلاقی صوفیان مورد استفادهٔ علما قرار می‌گرفته است و بزرگترین دشمنان صوفیه، از قبیل ابن‌الجوزی و ابن تیمیه نسبت به اخلاق غزالی و امثال او خاضع بوده و احترام آنها را مرعی داشته‌اند و اگر حکم تکفیری از قلم آنها صادر شده، نسبت به عقیدهٔ «اتحاد» شاگردان ابن‌العربی و «اصحاب سُکر» و امثال آنها از صوفیان افراطی بوده است.

اما چنان که گفته شد، بزرگترین نزاعها همیشه بر سر عقیدهٔ وحدت وجود بوده است زیرا متکلمین و بعضی از فقها فلسفهٔ مدرسی و حکمت مذهبی

ترتیب داده بودند و چنان تعلیم می‌دادند که خدا وحدت مطلق و ذات لایتغیر غیر ممازج با اشیا است و ارادهٔ محض است و مافوق هر احساس و انفعال و تأثری است [و] قوهٔ قاهری است که هیچ بشری به هر مرتبه‌ای که برسد نمی‌تواند با او ارتباط یا مناسبتی پیدا کند. واضح است که خدایی که به این شکل یا عقایدی نظیر آن در حکمت اسلامی و علم کلام وصف شده، با عقیدهٔ وحدت وجود صوفیه و فکر آنها از خدا فرق بسیار دارد.

با همهٔ اینها، عقیدهٔ وحدت وجود در خواص مسلمین، مخصوصاً ایرانیها که مستعدتر برای اخذ این عقیده بوده‌اند رسوخ کاملی پیدا کرد؛ به طوری که پروفسور ماکدونالد، یکی از محققین این بحث، بخوبی به این موضوع پی برده [و] می‌گوید: «همهٔ متفکرین اسلامی معتقد به وحدت وجود بوده‌اند ولی بعضی از آنها خودشان واقف نبوده‌اند.»

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که: تصوّف، با آنکه از همان دورهٔ زهدِ خالص یعنی از اوایل قرن دوم مورد مخالفت شده و هرچه پیشتر آمده و بیشتر از منابع مختلف غیر اسلامی اقتباس کرده بیشتر دچار مقاومت و مخاصمه و تفسیق و تکفیر شده، چرا تا این اندازه پیش رفته و ریشه پیدا کرده و از همهٔ مذاهب اسلامی و افکار و آرا و عقاید، جهانگیرتر شده است؟

البته برای صوفیِ معتقد که تصوّف را اصل و روح و باطن اسلام و قرآن می‌داند جواب به این سؤال آسان است که: **ابی‌الله الا ان یتمّ نوره و لو کره المشرکون**، خدا از حق پشتیبانی نموده [و] بالأخره آن را به کرسی نشانده است و هیچ معارضه و مقاومتی نتوانسته است سد راه تقدم آن واقع شود.

چراغی را که ایزد برفروزد — هر آن کس پف کند ریشش بسوزد

مولانا جلال‌الدین رومی، در این معنی، در مثنوی می‌گوید:

کی شود دریا ز پوز سگ نجس — کی شود خورشید از پف مُنطمس
حکم بر ظاهر اگر هم می‌کنی — چیست ظاهرتر بگو زین روشنی
جمله ظاهرها به پیش این ظهور — باشد اندر غایت نقص و قصور
هر که بر شمع خدا آرد پفو — شمع کی میرد بسوزد پوز او
چون تو خفاشان بسی بینند خواب — کاین جهان ماند یتیم از آفتاب

موجهای تیز دریاهای روح هست صد چندان که بُد طوفان نوح
مَه فشاند نور و سگ عوعو کند هر کسی بر خلقت خود می‌تند
شبروان و همرهان مَه به تَک ترک رفتن کی کنند از بیم سگ
جزو سوی کُل روان مانند تیر کی کند وقف از پی هر گُنده‌پیر
جان شرع و جان تقوا عارف است معرفت محصول زهد سالف است
زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت آن کِشت را رویدن است
پس چو تن باشد جهاد و اعتقاد جان این کِشتن نبات است و حَصاد
چون اناالحق گفت شیخ و پیش برد پس گلوی جمله کوران را فشرد
چون «أنا»ی بنده شد «لا» از وجود پس چه ماند هین بیندیش ای عنود
گر تو را چشم است بگشا در نگر بعد «لا» آخر چه می‌ماند دگر
ای بریده آن لب و حلق و دهان که کند تف سوی ماه آسمان
سوی گردون تف نیابد مسلکی تف به رویش باز گردد بی‌شکی
تا قیامت تف بر او بارد ز ربّ همچو «تَبَّت» بر روان بولَهَب

اما دلیل واقعی انتشار تصوّف و تعلیل طبیعی آن است که ابن‌الجوزی می‌گوید:[۱]

سبب اقبال مردم به تصوّف این است که مدح زهد در نفوس جایگزین شده بوده است و پارسایی را بزرگترین چیزها می‌شمرده‌اند و چون صورت ظاهر صوفیان را موافق زهد یافتند و نیز کلام آنها را لطیف و رقیق دیدند، به آنها گرویدند؛ در حالی که روش قدما، برخلاف صوفیه، خالی از خشونت و خشکی نبوده است. به اضافه، تصوّف هم ظاهرش آراسته به پاکیزگی و تعبد و زهد است و هم باطناً راحتِ طبع می‌بخشد و آن خشکی را ندارد که از سماع و امور ذوقی جلوگیری کند. دیگر از علل محبوبیت صوفیه و انتشار تصوّف، آن است که این فرقه در اول امر، از آنهایی که سرگرم کارهای دنیا هستند احتراز می‌جستند.

خلاصهٔ حرف ابن جوزی این است که نقطهٔ حساس در ذهن مسلمین قرون

---

۱. تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۱۷۶.

اول اسلام، زهددوستی بوده [و] صوفیه آن نقطهٔ حساس را یافته‌اند، به اضافه، خشونت ظاهری فقها سبب گرایش مردم به تصوّف شده است.

مهمترین علت پیشرفت تصوّف این است که تصوّف با قلب و احساسات کار دارد نه با عقل و منطق، و بدیهی است که عقل و منطق سلاح خواص است [و] اکثر مردم از به کار بردن آن عاجزند و ملول می‌شوند. نقطهٔ حساس انسان قلب او است و سخنی پیشرفت کلّی می‌کند که ملایم با احساسات و موافق با خواهشهای قلب باشد.

با عاقلان بگوی که ارباب ذوق را
عشق است رهنمای نه اندیشه رهبر است

صوفی تمام دین و مذهب را برای تصفیهٔ قلب و زدودن زنگار آن می‌خواهد؛ با عشق سر و کار دارد و اگر به استدلال همی می‌پردازد، با قلب و احساس استدلال می‌کند نه با کلّه و فکر. آنچه راکه فقیهِ خشک و عالِم موشکاف با خشونت و کندی باید به آن برسد، صوفی با پَرِ عشق و مدد ذوق و نیروی شور و شوق می‌خواهد از آن بگذرد و بالاتر رود و آنچه اندر وَهْم ناید آن شود.

چون مذهب صوفی، عشق و مایهٔ او ذوق و احساس است کلامش رقیق و لطیف و مؤثر می‌شود؛ این است که زبان تصوّف مانند نغمات دلکش موسیقی خوش‌آهنگ و دلپذیر شده است.

صوفی اگر هم می‌خواهد از امور معقول صحبت کند و وارد فلسفه و حکمت شود، راه را عوض می‌کند و خواهی نخواهی مطلب را به راهی می‌اندازد که به قلب نزدیک شود و این معنی برای هر کس که در اشعار صوفیه ممارست کافی کرده و به سبک و لحن آنها آشنا شده باشد کاملاً روشن است.

وقتی شاعرِ صوفی به موضوع فلسفی، خواه فلسفهٔ الهی و خواه حکمت عملی یا حکمت طبیعی، دست می‌زند اولاً آن مسئلهٔ فلسفی را از آسمان عظمت آن که فلاسفه و حکما در طی قرنها با کوشش بسیار به آنجا رسانیده‌اند، به زمین می‌آورد و از قید و بند کتاب و اصطلاحات مَدرسی و تعبیرات پرطنطنه و لغات و الفاظ مشکلی که گاهی به عمد به کار رفته تا علم در دسترس عوام نیفتد و بحث در آن منحصر به عالِم و حکیم بماند، رها

ساخته؛ جزئیات و مقدمات و حواشی و زواید خسته کننده را که مختص کنجکاوی و موشکافی عالِم رسمی است دور انداخته؛ کلّی‌ترین و شامل‌ترین معانی را گرفته، با زبانی که نزدیک احساس و قلب است و هر صاحبدلی می‌فهمد، در آن گفتگو می‌کند و غالباً در همان ضمن، فلسفهٔ مَدرسی و مشتغلین به آن را مسخره و تخطئه می‌نماید و «حکیم» را «حکیمک» می‌نامد و فَلْسفی را به فَلْسی نمی‌خرد.

شعر را به انواع مختلف تعریف کرده‌اند. ارسطو در تعریف شعر گفته: هر مقدمه‌ای که سبب انشراح قلب شود و ایجاد مسرت یا اندوه نماید؛ دیگر نه وزن شرط شده و نه خصوصیت دیگر و بر حسب این تعریف، شعر ممکن است منظوم باشد یا منثور.

در جاهلیت، شعر عبارت بود از مطلقِ کلامِ موزون و مُقَفّا.

حکمای اسلامی گفته‌اند: شعر کلامی است موزون و مُقَفّا. که زاییدهٔ تخیل باشد. حتی خواجه نصیرالدین طوسی، در معیارالاشعار، «تخیل» را مادهٔ اصلی شعر می‌داند[1] و وزن و قافیه را از عوارض می‌شمارد. اگر شعر و شاعری آن باشد که ارسطو گفته است شعرای واقعی، شعرای صوفیه‌اند، بلکه از تعریف ارسطو هم مراحلی پیشترند، زیرا شاعرِ صوفی نه فقط خودش با شور و شوقی که بالاترین همهٔ شورها و شوقها است احساس مسرت یا اَلَم می‌کند بلکه آن احساس و آن حالت شورِ درونی خود را در سایرین هم برمی‌انگیزد.

حاصل آنکه یکی از علل مهم شیوع تصوّف زبان ادبی دلکش صوفی است که آثار ادبی لطیف و جذاب پرورانده و با عشق و شور مردم را متأثر ساخته

---

۱. «فصل اول در حد شعر و تحقیق آن. شعر به نزدیک منطقیان، کلام مخیّل موزون باشد و در عرف جمهور، کلام موزون و مُقَفّا ... و اما تخییل، تأثیر سخن باشد در نفس بر وجهی از وجوه مانند بسط و قبض، و شبهه نیست که غرض از شعر تخییل است تا حصول آن در نفس مبدأ، صدور فعلی از او، مانند اقدام بر کاری یا امتناع از آن یا مبدأ حدوث هیئتی شود در او، مانند رضا یا سخط یا نوعی از لذت که مطلوب باشد الا آنکه تخییل را حکمای یونان از اسباب ماهیت شعر شمرده‌اند و شعرای عرب و عجم از اسباب حدوث او می‌شمرند. پس به قول یونانیان، از اصول شعر باشد و به قول این جماعت، از اعراض.» (معیارالاشعار، چاپ مرحوم حاج نجم‌الدوله در طهران).

و احساسات و عواطف رقیق آنها را برانگیزانده است. تصوّف، بعد از تماس با افکار و آرای مختلف و استنباطهای قرآنی و اقتباس از منابع مختلف غیر اسلامی، از قبیل مسیحیت و حکمت نوافلاطونی و مذاهب ادریه و بودایی و هندی و مانوی و ترکیب این عناصر متعدد با مقتضیات نژادی و دینی و اجتماعی و زمانی و مکانی در اواخر قرن سوم و مخصوصاً قرن چهارم، مبانی و اصول مهمهٔ خود را بر پا نهاد و طریقه و مسلک معیّن و روشنی شد و به شکل فرقه و طریقه‌ای درآمد که با نظامات و اصول و مقررات معیّن و خاصی، یعنی با گذراندن سالک از «مقامات و احوال» مخصوصه‌ای که قریباً ذکر خواهد شد می‌خواست اولیا و صاحبدلان و اهل معنی و باطنی بار آورد.

مرشدها و راهنمایانی که سِمَت معلمی و راهبری داشتند مدعی بودند که با خدا ارتباط باطنی دارند و به برکت آن ارتباط است که کراماتی به آنها عطا شده است. مرشدها با کمال اقتدار صوری و معنوی، مبتدیان را راه می‌بردند و در هر دوره شخصِ کاملِ پرمایهٔ معمّاآمیزی، به نام «قطب» که خود را محور نظام دنیا می‌پنداشت، بر همه حکمفرما بود.

البته با وجود اشتراک در مبادی و اصول، مناسبات افراد صوفیه با دیانت اسلام به مقتضای زمان و مکان و اوضاع و احوال اجتماعی فرق می‌کرد؛ بعضی کاملاً مطابق اصول اسلامی رفتار نموده، جزئیات احکام و آداب شرع را فرو نمی‌گذاشتند [و] بعضی دیگر از «الف» تا «یا» مخالف عقیدهٔ اهل ظاهر بودند و در چشم عامه فقط اسماً معتقد به خدا و رسول بودند.

به طور کلّی، ظواهر شریعت و اعمال صوری در چشم صوفی ارزشی ندارد زیرا لسان حالش این است که: تا پیروی از مسلکی که مستقیماً از خدا کسب فیض می‌کند ممکن است، چرا باید وقت خود را به ظاهر و صورت و توسل به راههای غیرمستقیم هدر داد؟ به اضافه، شرع وسیله‌ای است برای رسیدن به حق؛ همین که عارف به حق و حقیقت رسید دیگر احتیاجی به این ظواهر ندارد و هر توسل و تشبّثی عبث است.[1]

---

۱. مؤلف حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر نوشته: «از جدّم شیخ‌الاسلام ابوسعید شنیدم که یک روز شیخ را سخن می‌رفت. دانشمندی فاضل حاضر بود، آهسته گفت که این ←

مولانا جلال‌الدین رومی، در موارد متعدده در کتاب مثنوی، به اَشکال مختلف این موضوع را پرورانده که برای نمونه به بعضی از آنها اشاره می‌شود. از جمله در دفتر سوم از مثنوی می‌گوید که در میان صحابهٔ پیغمبر کم کسی بود که همهٔ قرآن را حفظ باشد، در صورتی که غالب اینها در اعلا مراتب ایمان بودند:

در صحابه کم بُدی حافظ کسی / گرچه شوقی بود جانشان را بسی
مغز علم افزود کم شد پوستش / زانکه عاشق را بسوزد دوستش
زانکه چون مغزش در آکند و رسید / پوستها شد بس رقیق و واکفید
قشر جوز و فُستُق و بادام هم / مغز چون آکندشان شد پوست کم
وصف مطلوبی چو ضد طالبی است / وحی برق و نور سوزان تبی است
چون تجلّی کرد اوصاف قدیم / پس بسوزد وصف حادث را کلیم
ربع قرآن هر که را محفوظ بود / «جل فینا» از سحابه می‌شنود
جمع صورت با چنین معنی ژرف / نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف
در چنین مستی مراعات ادب / خود نباشد ور بود باشد عجب
اندر استغنا مراعات نیاز / جمع ضدین است چون گرد و دراز
چون عصا معشوق عُمیان می‌شود / کور خود صندوق قرآن می‌شود
حاصل اندر وصل چون افتاد مَرد / گشت دَلّاله به پیش مَرد سرد
چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح / شد طلبکاریِ علم اکنون قبیح
چون شدی بر بامهای آسمان / سرد باشد جستجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیم غیر / سرد باشد راه خیر از بعد خیر

→ سخن که شیخ گفت، در هفت سبع قرآن هیچ‌جای نیست. شیخ گفت: این سخن در سبع هشتم است. آن دانشمند گفت: سبع هشتم کدام است؟ گفت: این هفت سبع آن است که "یا ایها الرسول بلّغ ماانزل الیک" و سبع هشتم آن است که "فاوحی الی عبده ما اوحی". شما پندارید که سخن خدای تعالی معدود و محدود است، "ان کلام‌الله تعالی لانهایة له". اما منزل بر محمد این هفت سبع است و اما آنچه به دلهای بندگان می‌رساند در حصر و عدّ نیاید و منقطع نگردد. در هر لحظتی از وی رسولی به دل بندگان می‌رسد، چنان‌که پیغمبر علیه‌السلام خبر داد "اتقوا فراسة المؤمن فانه لم‌ینظر الا بنور الله تعالی". پس گفت:

مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر / کرا معاینه باید خبر چه سود کند»

(حالات و سخنان ابو سعید ابو الخیر، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۰).

آینهٔ روشن که شد صاف و جَلی   جهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان خوش نشسته در قبول   جهل باشد جستن نامه و رسول

بلافاصله بعد از این ابیات، داستان عاشقی را نقل می‌کند که چون به معشوق رسید، به خواندن عشق‌نامه پرداخت و اشعاری که در روزهای فراق در مدح و ثنا و عجز و نیاز و اظهار شوق و اشتیاق ساخته بود، بر زبان می‌آورد. معشوق آن را نپسندید و اشتغال به علم را، بعد از رسیدن به معلوم، قبیح دانست تا آنجا که:

گفت معشوق این اگر بهر من است   گاه وصل این عمر ضایع کردن است
من به پیشت حاضر و تو نامه‌خوان   نیست این باری نشان عاشقان

و نیز در دفتر پنجم مثنوی، در بیان همین معنی که اعمال ظاهر در حکم گواه بر سرّ آدمی هستند و بس، می‌گوید:

یک زمان کار است بگذار و بتاز   کار کوته را مکن بر خود دراز
خواه در صد سال و خواهی یک زمان   این امانت واگذار و وارهان
این نماز و روزه و حج و جهاد   هم گواهی دادن است از اعتقاد
این زکات و هدیه و ترک حسد   هم گواهی دادن است از سرّ خود
خوان و مهمانی پیِ اظهار راست   کای مهان ما با شما هستیم راست
هدیه‌ها و ارمغان و پیشکش   شد گواه آنکه هستم با تو خوش

در دنبالهٔ همین ابیات می‌گوید که فعل و قول ظاهری فقط گواهی است بر نور ضمیر:

قول و فعل آمد گواهان ضمیر   زین دو بر باطن تو استدلال گیر
چون ندارد سیر سرّت در درون   بنگر اندر بولِ رنجور از برون
فعل و قول آن بولِ رنجوران بود   که طبیب جسم را برهان بود
وان طبیب روح در جانش رود   وز ره جان اندر ایمانش رود
حاجتش نبود به فعل و قول خوب   اِحذَروهُم هُم جَواسیسُ‌القُلوب

در جای دیگر، اشاره به همین معنی می‌گوید:

چونکه با معشوق گشتی همنشین — دفع کن دَلّالگان را بعد از این
هر که از طفلی گذشت و مرد شد — نامه و دَلّاله بر وی سرد شد

و نیز در دیوان شمس تبریزی، در غزلی که مطلع آن این است:

ایمان بَرِ کفر تو ای شاه چه کس باشد — سیمرغ فلک‌پیما پیش تو مگس باشد

می‌گوید:

شبْ کفر و چراغْ ایمان، خورشید چو شد رخشان
با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد[1]

مسلّم است که ظواهر شرع از قبیل نماز و روزه و حج وسیلهٔ کمال مبتدی است که به قول شیخ محمود شبستری:

ولی تا ناقصی زنهار زنهار — قوانین شریعت را نگه دار

همین که عارف به کمال رسید تکالیف راجع به ظواهر از او ساقط می‌شود. خلاصه آنکه در مسلک صوفی، شریعت نقطهٔ خروج است و مرحلهٔ تربیت است؛ به این معنی که شریعت فقط راهبر انسان است به طریقت که باید در آن راه سالک شد و همهٔ مَشاق و زحمات آن را تحمل کرد تا «وصول به حقیقت» نصیب گردد.

نتیجهٔ این سیر و سلوک و راه یافتن به حقیقت، «معرفت» است؛ همان معرفتی که به عقیدهٔ متشرع و متکلمین، احدی تاکنون به کمال آن نرسیده و پیغمبر: **ماعرفناک حق معرفتک** فرموده است.

---

۱. بایزید بسطامی گفته: «از نماز جز ایستادگیِ تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی ندیدم. آنچه مرا است از فضل او است نه از فعل من. پس گفت به جهد و کسب هیچ حاصل نتوان کرد و این حدیث که مرا است بیش از هر دو کَون است لکن بندهٔ نیکبخت آن بود که می‌رود، ناگاه پای او به گنجی فرو رود و توانگر گردد» (تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۵۵)؛ و قسمت اخیر گفتهٔ بایزید، همان مضمون بیت خواجه حافظ است که:

دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار
ور نه با سعی و عمل باغ جِنان این همه نیست

سالک در طی طریق، فقط «مستعد» وصول به معرفت شده است و چون به معرفت نایل شود، آن مقام، «مقام علم‌الیقین» نامیده می‌شود. سالکِ صاحبِ همت باید از این مرحله بگذرد و به آن قانع نشود زیرا برای وصول به پایان این سفر روحانی، یعنی سفر به سوی خدا، هنوز راه درازی در پیش دارد بلکه باید از راه کشف و قلب به مشاهدهٔ «وجود حقیقی» یعنی مقام «عین‌الیقین» برسد.

وصول به مقام «علم‌الیقین» به مدد انبیا است ولی وصول به «عین‌الیقین» که مقام بالاتر معرفت الهی است بدون هیچ واسطه و وسیله‌ای مستقیماً از طرف خدا به روح عارف افاضه می‌شود و روح او را محل تجلّی قرار می‌دهد.

چون عارف از مرتبه و مقام «عین‌الیقین» هم بگذرد، به مقام بالاتری می‌رسد که برترین همهٔ مقامات است و آن مقام «حق‌الیقین»[1] است. در

---

۱. علم‌الیقین، تصور امری است به طوری که هست از راه دلیل؛ مثل علم به وجود آتش و دانستن اینکه آتش می‌سوزاند یا علم هر انسان عاقلی به اینکه می‌میرد. عین‌الیقین، محصول مشاهده و کشف است و یک نوع احساس درونی توأم با یقین است که ارتباطی با دلیل و برهان و علم رسمی ندارد. این علم اکتسابی نیست بلکه موهبت الهی است و همان است که گفته‌اند: العلم نورٌ یقذفه الله فی قلب من یشاء؛ و اگر فضل و رحمت الهی نباشد علم اکتسابی رسمی حاصلی نخواهد بخشید. به قول شیخ محمود شبستری در گلشن راز:

هر آن کس را که ایزد راه ننمود   ز استعمال منطق هیچ نگشود

حاصل آنکه، چنان که جرجانی در تعریفات گفته: «علم‌الیقین ما اعطاه الدلیل بتصورالامور علی ما هو علیه» و «عین‌الیقین مااعطته المشاهدة و الکشف»؛ مثلاً دیدن آتش و احساس نور و حرارت آن و گرم شدن به آن از دایرهٔ علم اکتسابی خارج است و شهوداً و حالاً علم است اما حق‌الیقین به اصطلاح صوفیه، عبارت است از بی‌خودی و فنای بنده در حق و بقای او به حق و مقام خواص و واصلان است.

هُجویری می‌گوید: «علم‌الیقین درجهٔ علما است به حکم استقامتشان بر احکام امور؛ و عین‌الیقین مقام عارفان به حکم استعدادشان مر مرگ را؛ و حق‌الیقین فناگاه دوستان به حکم اعراضشان از کل موجودات. پس علم‌الیقین به مجاهدت و عین‌الیقین به مؤانست و حق‌الیقین به مشاهدت بود و این یکی عام است و دیگری خاص و سدیگر خاص‌الخاص» (کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۹۸).

تعریف دیگری که جرجانی در تعریفات می‌کند این است: «و قیل علم‌الیقین ظاهر الشریعة و عین‌الیقین الاخلاص فیها و حق‌الیقین المشاهدة فیها.»

شبلی گفته: «علم‌الیقین آن است که به ما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام؛ و عین‌الیقین آن است که خدا به ما رساند از نور هدایت به اسرار قلوب بی‌واسطه؛ و ←

مراحل عالیِ یقین، نوع شریعت و نیز نوع طریقت هیچ تأثیری ندارد و آن مقام فوق همهٔ این حرفها است.

جلال‌الدین رومی در کلیات شمس تبریزی می‌گوید:

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی‌دانم
نه ترسا و یهودیّم نه گبرم نه مسلمانم
نه شرقیّم نه غربیّم نه بریّم نه بحریّم
نه ارکان طبیعیّم نه از افلاک گردانم
نه از خاکم نه از بادم نه از آبم نه از آتش
نه از عرشم نه از فرشم نه از کَونم نه ارکانم
نه از هندم نه از چینم نه از بلغار و سَقسینم
نه از ملک عراقینم نه از خاک خراسانم
نه از دنیا نه از عُقبا نه از جنّت نه از دوزخ
نه از آدم نه از حوّا نه از فردوس رضوانم
مکانم لامکان باشد نشانم بی‌نشان باشد
نه تن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم

→ حق‌الیقین آن است که بدان راه نیست» (تذکرة‌الاولیا، چاپ لیدن، ج ۲، ص ۱۷۷).

محمد بن فضل بلخی، از صوفیان بزرگ قرن سوم و اوایل قرن چهارم (وفاتش، به گفتهٔ جامی در نفحات‌الانس، در سنهٔ سیصد و نوزده در سمرقند واقع شده)، تأثیر مراتب یقین را در یکدیگر و اهمیت هر یک را با بیان خوشی ادا کرده که شیخ عطار در تذکرة‌الاولیا در ضمن حالات او مذکور داشته است و عیناً در اینجا نقل می‌شود: «از او سؤال کردند که سلامتِ صدور به چه حاصل آید؟ گفت به ایستادن به حق‌الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم‌الیقین دهند تا به علم‌الیقین مطالعهٔ عین‌الیقین کند تا اینجا سلامت یابد و تا نخست عین‌الیقین نبود علم‌الیقین نبود که کسی را که کعبه ندید، هرگز او را علم‌الیقین به کعبه نبود. پس معلوم شد که علم‌الیقین بعد از عین‌الیقین تواند بود که آن علمی که بیش از عین‌الیقین بود آن به همت بود و اجتهاد از این جای بود که گاه صواب افتد و گاه خطا. چون علم‌الیقین پیدا آمد، به علم‌الیقین مطالعهٔ اسرار و حقایق عین‌الیقین تواند کرد. مثالش چنان بود که کسی در چاهی افتاده باشد و بزرگ شده، ناگاه او را از چاه برآرند، در آفتاب متحیر گردد و مدتی بر آن ثبات کند تا به آفتاب دیدن خوی کند تا چنان‌که به آفتاب علمش حاصل شود که بدان علم مطالعهٔ اسرار آفتاب تواند کرد.»

دویی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را
یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
هُوَالاول هُوَالاخر هُوَالظاهر هُوَالباطن
به غیر از «هو» و یا «من هو» دگر چیزی نمی‌دانم
ز جانِ عشق سرمستم دو عالم رفت از دستم
بجز رندی و قَلاّشی نباشد هیچ سامانم
اگر در عمر خود روزی دمی بی‌او برآوردم
از آن وقت و از آن ساعت ز عمر خود پشیمانم
اگر دستم دهد روزی دمی با دوست در خلوت
دو عالم زیر پا آرم دگر دستی برافشانم
عجب یاران چه مرغم من که اندر بیضه پرّانم
درون جسم آب و گِل همه عشقم همه جانم
الا ای شمس تبریزی چنان مستم در این عالم
که جز مستی و قَلاّشی نباشد هیچ درمانم

صوفی قرآن را با دقت و تفکر و تدبر بسیار می‌خواند و منظورش از قرائت پی بردن به اسرار و معانی مخفیهٔ آن است؛ به این معنی که می‌خواهد با منطق قلب و به برکت مکاشفه‌ای که در نتیجهٔ ریاضت و توبه و توجه به خدا و تصفیهٔ باطن برایش پیدا شده، به باطن و سرّ قرآن برسد و آن معانی را به زبان جاری بسازد. صوفی معتقد است که اهل ظاهر، حرف قرآن را می‌بینند و تفسیر می‌کنند، در حالی که عارف معنی و باطن آن را می‌بیند و تأویل می‌نماید.

عارف «عمل قلب» را بر عمل «اعضا و جوارح» ترجیح می‌دهد و البته در عین حال غالباً عمل جوارح را هم ترک نمی‌کرد ولی اساس را عمل قلب می‌دانست. به عبارتِ اُخریٰ، صوفی می‌گفت عضو مخصوص حیات دینی «قلب» است و بس و سایر اعضا و جوارح، اعضای واقعی حیات دینی نیستند. بهترین اعمال آن است که دل را برانگیزد و این است علت آنکه غالب بزرگان صوفیه «سماع» را وارد حق دانسته و آن را معمول می‌داشته‌اند. ذوالنون مصری گفته:

سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد. هر که به حق بشنود، به حق راه یابد و هر که به نفس بشنود در زندقه افتد.

شبلی گفته است: السماع ظاهره فتنة و باطنه عبرة.[۱]
از حکایاتی که از ابوسعید ابوالخیر روایت کرده‌اند یکی این است که:

هم در آن وقت که شیخ ما (یعنی شیخ ابوسعید) به قاین بود، امامی دیگر بود آنجا سخت بزرگوار. او را خواجه امام محمد قاینی گفتندی. چون شیخ ما آنجا رسید، او به نزدیک شیخ آمد به سلام. و بیشتر اوقات در خدمت شیخ بودی و به هر دعوتی که شیخ را بردندی، او به موافقت شیخ حاضر آمدی و به سماع بنشستی. روزی بعد از دعوت، سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جملهٔ جمع در آن حالت بودند و وقتی خوش پدید آمد. مؤذن بانگ نماز پیشین گفت و شیخ همچنان در حال بود و جمع در وجد، رقص می‌کردند و نعره می‌زدند و در میان آن حالت امام محمد قاینی گفت: «نماز، نماز». شیخ ما گفت که «ما در نمازیم» و همچنان در رقص بودند. امام محمد ایشان را بگذاشت و به نماز شد.[۲]

و یکی از بهترین وسایل پی بردن به اینکه صوفی تا چه اندازه عمل قلب یعنی شور و عشق و وجد را بر عمل اعضا و جوارح یعنی به جا آوردن ظواهر شرع ترجیح می‌دهد مطالعهٔ شرح زندگی مولانا جلال‌الدین رومی و ممارست در اشعار پرمعنی و شورانگیز او است که ما در اینجا برای نمونه غزل ذیل را که یکی از شیواترین غزلهای[۳] او است در این معنی نقل می‌کنیم:

هیچ می‌دانی چه می‌گوید رَباب / زاشک چشم و از جگرهای کباب
پوستی‌ام دور مانده من زگوشت / چون ننالم در فراق و در عذاب
چنبرش گوید بُدَم من شاخ سبز / زینِ من بشکست و بدرید آن رکاب

۱. کشف‌المحجوب، باب سماع.
۲. اسرارالتوحید، ص ۱۸۶.
۳. کلیات شمس، چاپ هند، ص ۱۱۱.

ما غریبان فراقیم ای شهان — بشنوید از ما الی‌الله المآب
ما ز حق رُستیم اول در جهان — هم بدو وا می‌رویم از انقلاب
بانگ ما همچون جرس در کاروان — یا چو رعدی وقت سَیران سحاب
ای مسافر دل منه بر منزلی — که شوی خسته به وقت اجتذاب
زانکه از بسیار منزل رفته‌ای — تو ز نطفه تا به هنگام شباب
سهل گیرش تا به سهلی وارهی — هم رهی آسان و هم یابی ثواب
سخت او را گیر کو سختت گرفت — اول او آخر او را بیاب
خوش کمانچه می‌کشد کان تیر او — در دل عشاق دارد اضطراب
ترک و رومی و عرب گر عاشق‌اند — هم زبان اوست این بانگ رَباب
باد می‌نالد همی‌خواند تو را — که بیا اندر پی‌ام تا جوی آب
باد بودم آب گشتم آمدم — تا رهانم تشنگان را زین سراب
نطقْ آن باد است کابی بوده است — آب گردد چو براندازد نقاب
از برون شش جهت این بانگ خاست — کز جهت بگریز و رو از ما متاب
عاشقا کمتر ز پروانه نه‌ای — کی کند پروانه ز آتش اجتناب
شاه در شهر است همچون جغد من — کی گزارم شهر و کی گیرم خراب
شمس تبریزی ز جام عشق تو — خلق عالم جملگی مست و خراب

مسئلهٔ سماع و حلال و حرام بودن آن، یکی از مشکلترین مسائل مورد ابتلای صوفیه بوده و در مسائل علمی و آداب، همیشه سبب جدال و نزاع بوده است [و] نه تنها فقها، بلکه بعضی از خود صوفیه نیز با آن مخالف بوده‌اند. بعضی هم با احتیاط بسیار در آن سخن گفته‌اند، از قبیل سهروردی، صاحب عوارف‌المعارف[۱]. ولی همین دسته هم چون نمی‌توانسته‌اند برخلاف اکثریت قریب به اتفاق صوفیه قیام کنند و در اصل مسئلهٔ سماع اشکال کنند، حدود و قیودی وضع کرده‌اند، از این قبیل که صوفی باید بر آیات قرآن سماع و وجد کند نه بر اشعار یا لااقل بر اشعاری که در آن صحبت از بهشت و دوزخ و مسائل دینی و آرا و اقوال اولیای دین باشد؛ یا آنکه

---

۱. رجوع شود به عوارف‌المعارف که در حاشیهٔ احیاء العلوم غزالی، از باب بیست و دوم به بعد (ج ۲، ص ۱۸۲) در مصر به طبع رسیده است.

سماع مجاز است به شرط آنکه افتتاح و اختتام آن با قرائت قرآن باشد.

حجت‌الاسلام غزالی که از عرفای خشک و پابند به ظواهر، حتی تنگ‌مشرب است، در کتاب احیاءالعلوم[۱] فصل مُشبَعی در سماع و وجد سخن رانده و با ادلهٔ گوناگون حکم به جواز آن داده است [و] حتی برای طبقه‌ای تأثیر خوب سماع را بیش از تأثیر قرآن می‌شمارد.[۲] حاصل آنکه صوفیِ پخته میل ندارد خود را به زنجیرهای قوانین شرع و آداب و عادات مصنوعی اجتماع و اخلاق مصنوعی عرفی مقید سازد و هیچ‌گاه به آسانی زیر بار آنچه که مردم،

---

۱. احیاءالعلوم، چاپ مصر، ج ۲، ص ۲۶۹ـ۲۳۶.

۲. غزالی در مبحث سماع می‌نویسد که: «از ابوالحسن دراج حکایت شده که گفته است برای دیدن یوسف بن حسین رازی از بغداد به ری رفتم. در آنجا از هرکس سراغ خانهٔ او را پرسیدم گفتند: "با این زندیق چه کار داری؟" چندان که خواستم او را ندیده به بغداد برگردم ولی با خود اندیشیدم که بعد از طی آن همه راه روا نباشد که او را ندیده برگردم. خلاصه، نشانی مسکن او را به دست آورده نزد او رفتم. پیر باوقار و نیک‌صورتی بود و مصحفی در دست داشت و به تلاوت مشغول بود. پرسید: "از کجا آمده‌ای؟" گفتم: "از بغداد." گفت: "به چه‌کار به ری آمده‌ای؟" گفتم: "تا بر تو سلام کنم." گفت: "اگر در شهرهای بین راه کسی به تو می‌گفت در این شهر بمان تا خانه‌ای یا کنیزی به تو بدهیم می‌ماندی یا نه؟" گفتم: "خداوند چنین امتحانی پیش نیاورد و اگر پیش می‌آمد نمی‌دانم چه می‌کردم." آنگاه گفت: "آیا می‌توانی آوازی بخوانی؟" گفتم: "بلی." گفت "بخوان." و من این ابیات برخواندم:

رأیتک تبنی دائماً فی قطیعتی ولو کنت ذاحزم لهدمت ماتبنی
کانی بکم واللیت افضل قولکم الالیتنا کنا اذاللیت لایغنی

چون این ابیات را شنید مصحف بر هم نهاد و چندان بگریست که ریش و جامه‌اش تَر شد و من بر گریستن او رحم آوردم. گفت: "ای فرزند، مردم ری را ملامت کنی که مرا زندیق گویند و چگونه زندیقم نخوانند که من از هنگام نماز صبح قرآن می‌خوانم، در حالی که قطره‌ای اشک در چشمم پیدا نشد و تو با این دو بیت شرر به جان من افکندی و قیامت بر پا کردی".»

غزالی بعد از نقل حکایت می‌گوید که شعر چون از عالَمِ خلق است و با طبع بشر سنخیت دارد، در دل انسان هیجان و شوق برمی‌انگیزد، در حالی که قرآن چون کلام حق است و خارج از اسلوب و روش کلام خلق است و با طبع بشر سنخیت ندارد، در دلها اگرچه سوختهٔ عشق خدا باشند آن اثر را ندارد (احیاءالعلوم، ج ۲، ص ۲۶۵)؛ ابن‌الجوزی نیز همین حکایت را در مقام طعن به صوفیه نقل کرده است (تلبیس ابلیس، ص ۲۶۴).

به حکم عادت و تقلید، بد یا خوب می‌دانند نمی‌رود و خود را برتر از هر بدی و خوبی می‌شمرد و هیچ‌وقت با ترازوی عقل و عرفِ عامه اعمال خود را نمی‌سنجد بلکه گاهی فلسفه‌ای هم ترتیب می‌دهد که فرع بر عقیدهٔ وحدت وجود است و آن این است که می‌گوید دنیا نمودی است و بس و هیچ حقیقت و واقعیتی ندارد و بر عارف است که نسبت به جمیع شئونِ این وجود موهوم مخالفت بورزد و همه را سراب انگارد. یک دسته از صوفیه که غالباً صوفیان خراسان بوده‌اند، به نام «ملامتیه» معروف‌اند و مطالعه در اخلاق و احوال آنها انسان را به یاد کَلبیون یونان می‌اندازد زیرا مانند دیوجانس و امثال او رندی و لاابالی‌گری و بی‌اعتنایی آنها به دنیا و اهل آن، به نهایت درجه است. اینها مخصوصاً اصرار داشته‌اند که در سبک زندگانی و رفتار و روش اجتماعی برخلاف عامه باشند، به طوری که مردم از آنها نفرت داشته باشند و مورد نارضایتی و اجتناب خلق واقع شوند. حتی گاهی برای اینکه مورد ملامت خلق گردند خجلت‌انگیز ترین کارها را مرتکب شده‌اند و اگر در باطن تابع شرع بوده‌اند می‌خواسته‌اند که مردم آنها را تارک شرع بپندارند. خلاصه می‌کوشیده‌اند که مردم را تحریک کنند تا حس لاابالی‌گری و بی‌اعتنایی آنها نسبت به خلق و قضاوت آنها مورد پیدا کند. ملامتیه در همهٔ ممالک اسلامی پراکنده بوده‌اند مخصوصاً در آسیای وسطا و بالاخص در خراسان که مرکز آنها محسوب می‌شده است و گاهی از آنها به «دیوانهٔ عاقل»[1] یا «عابد مبتدع»

---

۱. در غالب تراجم عرفا، حکایاتی از این عقلای مجانین و شوریده‌سران دیده می‌شود و سهل بن عبدالله تستری گفته که: «بدین مجنونها به چشم حقارت منگرید که ایشان را خلیفتان انبیا گفتند» (تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۶۱).

ابوبکر شبلی، عارف معروف که به واسطهٔ سبک رفتار و گفتار، معاصرینش او را دیوانه می‌شمرده‌اند و به طوری که در تراجم احوال عرفا دیده می‌شود مکرر او را به دارالمجانین می‌برده‌اند، گفته است که: «من و حلاج یک چیزیم، اما مرا به دیوانگی نسبت کردند، خلاص یافتم و حسین را عقل او هلاک کرد» (تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۱۳۶).

محمد بن منور، در کتاب اسرارالتوحید در شرح حال ابوسعید ابوالخیر نوشته که در ابتدای حال مورد توجه بابا لقمان سرخسی واقع شده است و بابا لقمان چنان که شیخ عطار در منطق‌الطیر کیفیت دیوانگی او را نوشته، از «عقلای مجانین» عصر بوده است.
←

تعبیر شده است و ظاهراً یکی از فِرَقِ معروف ملامتیه، فرقهٔ قلندریه است. البته همهٔ افراد ملامتیه، مردمان راستگویی نبوده‌اند و اشخاص «بدنام کُنِ خیل نکونامی چند» در بین آنها بوده که منظورشان از پیروی از ملامتیه،

→ ابوسعید ابوالخیر گفته: «ما به وقت طالب علمی، به سرخس بودیم به نزد بوعلی فقیه. روزی به شارستان می در شدیم لقمان سرخسی را دیدیم بر تَلّی خاکستر نشسته و پاره بر پوستین می‌دوخت. و لقمان از عقلای مجانین بوده و در ابتدا حالت مجاهدات بسیار داشته و معاملتی با احتیاط. آنگاه ناگاه کشفی ببودش که عقلش بشد چنان‌که ... گفتند: لقمان آن چه بود و این چیست؟ گفت: هرچه بندگی بیش می‌کردم، بیش می‌بایست کرد. درماندم [و] گفتم: الهی، پادشاهان را چون بنده‌ای پیر شود آزادش کنند. تو پادشاهی عزیزی، در بندگی تو پیر گشتم آزادم کن. گفت: ندا شنیدم که یا لقمان، آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی باز گرفت ... لقمان آزادکردهٔ خدای است از امر و نهی خویش ... ما نزد وی شدیم و وی پاره بر پوستین می‌دوخت و ما به وی نگریستیم ... چون پاره بر آن پوستین دوخت گفت: یا باسعید، ما تو را با این پاره بر این پوستین دوختیم. پس برخاست و دست ما بگرفت و می‌برد تا به خانقاه پیر شهرستان. و پیر بوالفضل حسن در این خانقاه بود. به در این خانقاه آواز داد. ابوالفضل فراز آمد و وی دست ما را بگرفته بود، دست ما به دست پیر ابوالفضل حسن داد و گفت: یا اباالحسن، این را نگاه دار که وی از شما است» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۶).

و نیز مؤلف اسرارالتوحید می‌نویسد که در سرخس از ابوسعید ابوالخیر پرسیدند: «ای شیخ، ظریف کیست؟ شیخ گفت: در شهر شما لقمان. گفتند: سبحان‌الله، در شهر ما خود هیچ‌کس از او بشولیده‌تر نیست. شیخ گفت: شما را غلط افتاده است. ظریف پاکیزه باشد و پاکیزه آن باشد که با هیچ چیز نپیوندد و هیچ‌کس از او بی‌پیوندتر و بی‌علاقت‌تر و پاکیزه‌تر نیست در همه عالم که با هیچ‌چیز پیوند ندارد، نه به دنیا، نه به آخرت و نه به نفس» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۶۳).

از عقلای مجانین معروف معاصرِ شیخ ابوسعید ابوالخیر، «معشوق» نام است که در طابران طوس می‌زیسته و از حکایت ملاقات ابوسعید با او بر می‌آید که تا چه اندازه این شوریده‌سران مورد احترام سایر عرفا بوده‌اند. محمد بن منور نوشته که چون ابوسعید ابوالخیر عزیمت نیشابور کرد «چون به دیهِ بازِ طوس رسید که دیهی است بر دو فرسنگی شهر طابران، درویشی را پیش فرستاد و گفت به شهر باید شد به نزدیک «معشوق» و گفتن دستوری هست تا در ولایت تو آییم؟ و شیخ ما هرگز هیچ‌کس را نگفته است که چنین بکن یا چنان مکن. گفته است چنین باید کرد و چنان نباید کرد و این «معشوق» از عقلای مجانین بوده است و سخت بزرگوار و صاحب حالتی به کمال، و نشست او در شهر طوس و خاکش آنجا است. چون درویش برفت شیخ فرمود تا اسب زین کردند و بر اثر برفت و جمع صوفیان در خدمت شیخ رفتند. چون به یک فرسنگی

شهوترانی و دنائت بوده، ولی از طرف دیگر مردمان متینِ وارستهٔ صاحبدل باشهامتی نیز بوده‌اند که از شهرت یافتن به خوبی و زهد و وَرَع گریزان بوده و الشهرة آفة را به کار می‌بسته‌اند و می‌خواسته‌اند به عدم تقوا و میخوارگی و ترک شرع معروف شوند که از راه سیر و سلوک خود و زندگی درونی صوفیانه باز نمانند و چنان‌که در محل خود گفته خواهد شد این همه وصف «می و میکده» و «دیر مُغان و مُغ و مُغبچه» و «آتش خاموش‌نشدنی دیر مُغان» و «رندی و قلندری و قَلاشی» و «خرقه‌سوزی» و «دلق به خرابات افکندن» و امثال آن که در غزلیات حافظ دیده می‌شود، تا مقدار زیادی ناشی از همان رندی و لاابالی‌گری و بی‌اعتنایی به خلق و پشت پا زدن به ظواهر و ترک آداب و سنن اهل ظاهرِ ملامتیهٔ قرون اول است که به ارث به اخلاف رسیده و به طوری که خود حافظ فرموده:

به می‌پرستی از آن نقش خود بر آب زدم
که تا خراب کنم نقش خودپرستیدن

مولانای رومی در مجلّد سادس [ششم] مثنوی، در حکایت سلطان محمود غزنوی و رفاقت او شب با دزدان می‌گوید:

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت / هوش بر اسرارشان باید گماشت
هر که او یک بار خود بدنام شد / خود نباید نام جُست و خام شد
ای بسا زر که سیه‌تابش کنند / تا شود ایمن ز تاراج و گزند
هر کسی چون پی برد بر سرِّ ما / باز کن دو چشم سوی ما بیا

→ شهر رسیدند، به موضعی که آن را دوبرادران گویند دو بالایی است که از آنجا شهر بتوان دید. اسب شیخ ایستاد و جمع جمله ایستادند. چون آن درویش پیش «معشوق» رسید و آنچه شیخ فرموده بود بگفت «معشوق» تبسمی بکرد و گفت برو و بگوی تا درآید. چون «معشوق» در شهر این سخن بگفت شیخ هم از آنجا اسب براند. جمع برفتند تا در راه آن درویش به شیخ رسید و سخن «معشوق» بگفت و شیخ هم از راه پیش «معشوق» آمد و او شیخ ما را استقبال کرد و در بر گرفت و گفت فارغ باش ... شیخ از اینجا بازگشت و به خانقاه استاد ابواحمد که قدمگاه شیخ ابونصر سرّاج بود فرود آمد و استاد ابو احمد شیخ ما را مراعاتها کرد و چند روز او را به طوس نگاه داشت و شیخ را در خانقاه خویش مجلس نهاد» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۴۴).

در دیوان خواجه حافظ، به حد وفور این قبیل اشعار دیده می‌شود که در مقالهٔ سوم این کتاب در طی بحث در نحوهٔ خصوصی افکار و اشعار خواجه حافظ به تفصیل در آن گفتگو خواهد شد و در اینجا فقط به عنوان نمونه بعضی از آن ابیات ذیلاً نقل می‌شود:

ساغر می بر کفم نِه تا ز بَر　　برکشم این دلق ازرق‌فام را
گرچه بدنامی است نزد عاقلان　　ما نمی‌خواهیم ننگ و نام را

*

مَطَلَب طاعت و پیمان و صلاح از من مست
که به پیمانه‌کشی شهره شدم روز الست
من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق
چارتکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست

*

ورای طاعت دیوانگان ز ما مَطَلَب　　که شیخِ مذهب ما عاقلی گنه دانست

*

صلاح و توبه و تقوا ز ما مجو حافظ　　ز رند و عاشق و مجنون کسی نیافت صلاح

*

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمّار داشت
وقت آن شیرین‌قلندر خوش که در اطوار سیر
ذکر تسبیح مَلَک در حلقهٔ زُنّار داشت

*

داشتم دلقی و صد عیب مرا می‌پوشید
خرقه رهن می و مطرب شد و زُنّار بماند

*

من که شبها ره تقوی زده‌ام با دف و چنگ
این زمان سر به ره آرم چه حکایت باشد
دلق حافظ به چه ارزد به می‌اش رنگین کن
وانگهش مست و خراب از سر بازار بیار

*

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم   شیوهٔ مستی و رندی نرود از پیشم
زهد رندانِ نوآموخته راهی به دهی است   من که رسوای جهانم چه صلاح اندیشم

*

رند عالم‌سوز را با مصلحت‌بینی چه کار
کار مُلک است آنکه تدبیر و تأمّل بایدش

*

شاه شوریده‌سران خوانْ من بی‌سامان را   زانکه در کم‌خردی از همه عالم بیشم

*

ساقی بیار جامی و ز خلوتم برون کش   تا در به در بگردم قَلّاش و لاابالی

*

کجا یابم وصال چون تو شاهی   من بدنام رند لاابالی

*

گر همچو من افتادهٔ این دام شوی   ای بس که خراب باده و جام شوی
ما عاشق و رند و مست و عالم‌سوزیم   با ما منشین اگر نه بدنام شوی

هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب در ضمن صحبت از فِرَق و مذاهب صوفیه می‌گوید:

اما القصاریة تولّی قصاریان به ابی صالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار کنند و وی از علمای بزرگ بوده است و سادات این طریقت، و طریق وی اظهار و نشر ملامت بوده است و اندر فنونِ معاملت او را کلام عالی است. وی گفتی باید که تا علم حق تعالی به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق؛ یعنی باید که اندر خلأ با حق، تعالی معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر ملأ با خلق که حجاب اعظم از حق، شغل دل تو است با خلق. و از نوادر حکایات وی یکی آن است که گوید روزی اندر جویبار حیرهٔ نیشابور می‌رفتم. نوح‌نام عیّاری بود به فتوت معروف و جملهٔ عیّاران نیشابور در فرمان وی بودندی. وی را اندر راه بدیدم گفتم: یا نوح، جوانمردی چه چیز است؟ گفت: جوانمردیِ من خواهی یا از آن تو؟ گفتم: هر دو بگوی، گفت: جوانمردیِ من آن است که این قبا بیرون کنم و مُرَقَّعِه بپوشم و معاملت مُرَقَّع پیش گیرم تا صوفی شوم و از شرمِ خلق اندر آن جامه از معصیت بپرهیزم؛ و جوانمردی تو آنکه مُرَقَّعِه بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فتنه نگردند. پس جوانمردیِ من حفظ شریعت بود بر اظهار، و از آنِ تو حفظ حقیقت بر اسرار، و این اصلی قوی است.[۱]

---

۱. نجم‌الدین رازی در کتاب مرصادالعباد می‌گوید که: «چون مرید به خدمت شیخ پیوست و علایق و عوایق برانداخت، باید که پیوسته به بیست صفت موصوف باشد تا دادِ صحبت شیخ بتواند داد و سلوک این راه به کمال او را دست دهد» و آن صفات را به طریق ذیل نام می‌برد و برای هر یک شرحی می‌نگارد: توبه، زهد، تجرید، عقیده، تقوا، صبر، مجاهده، شجاعت، بذل، فتوت، صدق، علم، نیاز، عیّاری، ملامت، عقل، ادب، حُسنِ خُلق، تسلیم و تفویض.

از جمله در صفت عیّاری و ملامت می‌گوید: «چهاردهم عیّاری است باید که لاابالی‌وار خود را دراندازد:

در عشقِ یار بین که چو عیّار می‌رویم — سر زیر پا نهاده چو شَطّار می‌رویم
در نقطهٔ مراد بدین دور ما رسیم — زیرا به سر همیشه چو پرگار می‌رویم
جان را فدای یار گرانمایه کرده‌ایم — ور حکم می‌کند به سرِ دار می‌رویم
مرگ ار کسی به جان بفروشد همی‌خریم — عیّاروار زانکه بَرِ یار می‌رویم
ما را چه غم ز دوزخ و با خُلدمان چه کار — دلداده‌ایم ما بَرِ دلدار می‌رویم

پانزدهم ملامت است باید که ملامتی‌صفت باشد و قلندرسیرت، نه چنان‌که بی‌شرعی کند و پندارد که ملامت است؛ حاشا و کَلّا که آن راه شیطان است و اهل اباحت را از این ←

و نیز عبارات ذیل از کتاب کشف‌المحجوب نقل می‌شود تا اضافه بر روشن کردن احوال فرقهٔ ملامتیه معلوم شود که چگونه هر فرقه‌ای از فِرَقِ صوفیه به قرآن متوسل شده و به هر عقیده و مسلکی رنگ شریعت اسلام زده‌اند.

هُجویری می‌گوید:[۱]

باب بیان‌الملامة: گروهی از مشایخ، طریق ملامت سپرده‌اند و مر ملامت را اندر خلوصِ محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام و اهل حق مخصوص‌اند به ملامت خَلق، از جمله عالم خاصهٔ بزرگان این امّت، کَثَّرَهُم الله و رسول که مقتدا و امام اهل حقایق بود و پیشروِ محبّان تا برهان حق بر وی پیدا نیامده بود و وحی بدو نپیوسته، به نزدیک همه نیکنام بود و بزرگ و چون خلعت دوستی در سر وی افکندند خَلق زبان ملامت بدو دراز کردند. گروهی گفتند کاهن است و گروهی گفتند شاعر است و گروهی گفتند کاذب است و گروهی گفتند مجنون است و مانند این. خدای عزّ و جلّ صفت مؤمنان یاد کرد و گفت ایشان از ملامتِ ملامت‌کنندگان نترسند. لقوله تعالی: **و لایخافون لومة لائم ذلک فضل‌الله یوتیه من یشاء والله واسع علیم**، و سنّت بار خدای عالم جلّ جلاله همچنین رفته است که هر که حدیث وی کند عالم را به جمله ملامت‌کنندهٔ وی گرداند و سرِّ وی را از مشغول گشتن به ملامت ایشان نگاه دارد و این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظهٔ غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان مر ایشان را نگاه دارد تا جمال خود نبینند و به خود مُعجَب نشوند و به آفتِ عُجب و تکبر اندر نیفتند. پس خَلق را بر ایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان دراز کردند و نفس

→ منزل به دوزخ برده است. ملامتی بدین معنی که نام و ننگ و مدح و ذمّ و ردّ و قبول خلق نزد او یکسان باشد و به دوستی و دشمنی خلق و کلمات زشت و نیک فربه و لاغر نشود [و] این اضداد را یک رنگ شمرد:

زان روی که راه عشق راهی تنگ است | نه با خودمان صلح و نه با کس جنگ است
شد در سر نام و ننگ عمر همه‌کس | ای بی‌خبران چه جای نام و ننگ است

(مرصادالعباد، چاپ مرحوم سید حسین شمس‌العرفا، ص ۱۴۳)

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۶۸.

لَوّامه را اندر ایشان مرکب گردانیده تا مر ایشان را بر هرچه می‌کنند ملامت می‌کنند. اگر بد کنند به بدی و اگر نیک کنند به تقصیر کردن و این اصلی قوی است اندر راه خدای عزّ و جلّ که هیچ آفت و حجاب نیست اندر این طریق صَعبتر از آنکه کسی به خود مُعجَب گردد. و اصل عُجب از دو چیز خیزد: یکی از جاهِ خَلق و مدح ایشان و آنکه کردار بنده خَلق را پسند افتد، بر خود مدح گوید و خود را شایسته داند [و] بدان مُعجَب شود؛ و دیگر کردار کسی مر کسی را پسند افتد، بر وی مدح کنند [و] بدان مُعجَب شود. خداوند تعالی به فضل خود این راه بر دوستان خود بربست تا معاملتشان اگرچه نیک بود خَلق نپسندیدند از آنچه به حقیقت ندیدند و مجاهدتشان اگرچه بسیار بود ایشان از حول و قوّت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند تا از عُجب محفوظ بودند. پس آنکه پسندیدهٔ حق بود خَلق ورا نپسندند و آنکه گزیدهٔ تن خود بود حق ورا نگزیند، چنان که ابلیس را خَلق بپسندیدند و ملائکه وی را نپسندیدند و وی خود را نپسندید چون پسندیدهٔ حق نبود پسند ایشان مر او را لعنت بار آورد و آدم را ملائکه بپسندیدند و گفتند: **اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء**، و وی خود را نپسندید و گفت: **ربنا ظلمنا انفسنا**، و چون پسندیدهٔ حق بود حق گفت: **فنسی و لم‌نجدله عزما**، ناپسند خَلق و ناپسند خود وی مر او را رحمت بار آورد تا خَلق عالم بدانند که مقبول ما مهجور خَلق باشد و مقبول خَلق مهجور ما. لاجرم ملامت خَلق غذای دوستان حق است از آنچه اندر آن آثار قبول است و مشرب اولیای وی که آن علامت قُرب است و همچنان که همهٔ خَلق به قبول خَلق خرّم باشند ایشان به ردّ خَلق خرّم باشند و اندر اخبار سید مختار آمده است و از جبرئیل از خدای عزّ و جلّ گفت: **اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری الا اولیائی.**

تعریف تصوّف

قبلاً در موضوع پیدا شدن کلمهٔ «صوفی» و «تصوّف» گفته شد که در اواخر قرن دوم هجری صوفیه به شکل حزب مخصوصی درآمدند و قهراً می‌بایستی

به اسم مخصوصی هم نامیده شوند و آن نام «صوفی» بود و مسلک آنها هم «تصوّف» نامیده شد. در نتیجهٔ پیدا شدن علوم و فلسفه و تماس با ملل مختلف، هر روز تصوّف قدمی پیش رفته، رنگ خاصی گرفته و به معنی تازه‌ای درآمده است تا آنکه در اواخر قرن سوم و مخصوصاً قرن چهارم در تحت تأثیر عوامل مختلفه‌ای که گفتیم، مبانی و اصول مهمهٔ تصوّف گذاشته شد و تقریباً به حد کمال رسید و به شکل طریقه و مسلک معینی درآمد.

حالا می‌خواهیم ببینیم بعد از همهٔ این مقدمات، تصوّف را چگونه باید تعریف کرد. هرگاه تعریف تصوّف غیرممکن نباشد لااقل بسیار مشکل است زیرا تصوّف هیچ‌وقت، نظراً و عملاً، طریقهٔ منظم و محدود و معینی نبوده، بلکه در هر عهدی مفهوم مخصوصی داشته است.

به طوری که گفته شد، تصوّف در ابتدا بر طبقهٔ زُهّاد اطلاق می‌شده که البته نمونهٔ آنها در قرنهای بعد هم در بین صوفیه بوده‌اند و بسیاری از تعریفهایی که از تصوّف کرده‌اند، در حقیقت تعریف «زهد» است نه «تصوّف» به معنی خاص؛ یعنی تعریف معامله است نه محبت، و وصف مجاهده است نه معرفت.

شیخ فریدالدین عطار، در آغاز کتاب تذکرة الاولیا که یکی از قدیمترین متون فارسی است در شرح حال بزرگان صوفیه، و در سادگی و لطف و شیرینی یکی از بهترین نمونه‌های نثر فارسی است، در ذکر کلمات صوفیه و سبب اینکه از شرح و تفسیر آن گفته‌ها صرف‌نظر کرده، می‌گوید:

> چون از قرآن و احادیث گذشتی هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست، رحمة‌الله علیهم، که سخن ایشان نتیجهٔ کار و حال است نه ثمرهٔ حفظ و قال است، و از عیان است نه از بیان است، و از اسرار است نه از تکرار است، و از علم لَدُّنی است نه از علم کسبی است، و از جوشیدن است نه از کوشیدن است، و از عالم «ادّبنی ربی» است نه از عالم «علّمنی ابی» است که ایشان ورثهٔ انبیااند ... دیگر سبب شرح نادادن کلمات آن بود که اولیا مختلف‌اند، بعضی اهل معرفت‌اند و بعضی اهل معاملت‌اند و بعضی اهل محبت‌اند و بعضی اهل توحیدند و بعضی همه‌اند و بعضی به صفتی‌اند و بعضی دون صفتی و بعضی بی‌صفت‌اند. اگر یک یک را شرح می‌دادم کتاب از شرط اختصار بیرون می‌شد ...

بعد از زُهّاد قرن اول و قسمت معظمی از قرن دوم، صوفی بر دسته‌ای اطلاق می‌شده که اساس شریعت و خداپرستی را نه بر امید بهشت و نه بر خوف از جهنم، بلکه بر محبت و عشق می‌گذاردند. بعد، این مفهوم قدری روشنتر و وسیعتر شده، رابطهٔ بین انسان و خدا را رابطهٔ بین «عاشق» و «معشوق» می‌دانستند. بعد موضوع «وحدت وجود» پیش آمده، آنگاه عقیدهٔ «فنا» و «بقا» از عقاید مهم صوفیه شده است.

البته خود این عقاید مختلفه هم از مراحل گوناگون گذشته، یعنی هر یک در ابتدا مفهومی داشته و بتدریج تحولاتی یافته و اندک اندک افکار صوفیان روشنتر گشته و روزبه‌روز مایهٔ ذوق و حال ترقی کرده است. اضافه بر اینها همه، زمان و مکان دو عامل بزرگ بوده، اوضاع و احوال اجتماعی تأثیر داشته، گاهی مشایخ به مقتضای زمان رعایت رسوم شرع را از شروط تصوّف شمرده، گاهی به ظواهر اهمیت نمی‌داده‌اند و گاهی قیودی می‌گذاشته‌اند که شاید از ماهیت تصوّف خارج باشد.

دیگر آنکه مفهوم هر دوره‌ای از مسائل عرفانی مختلف بوده است، مثلاً مسئلهٔ فناءِ فی‌الله که بعدها از مهمترین مسائل صوفیه شده است در ابتدا آن را فنای اراده و سلب اختیار شخصی می‌دانسته‌اند. حاصل آنکه در نتیجهٔ عوامل مذکوره، به حدی تعریفهای مختلف از تصوّف شده که قدرِ جامع و مشترک یافتن کار مشکلی است.

شیخ فریدالدین عطار در طی شرح حال هر یکی از مشایخ[۱] و اقطاب صوفیه در کتاب تذکرة الاولیا یک سلسله اقوال و عقاید او را در باب تصوّف و تعریف آن ذکر می‌کند که از مجموع آن گفته‌ها این نتیجه حاصل می‌شود که

---

۱. مجموعاً شرح حال و اقوال نود و هفت نفر عارف بزرگ در تذکرة الاولیا مسطور است، یعنی شرح حال هفتاد و دو نفر که با شرح حال امام جعفر صادق (ع) و اویس قرنی شروع و به شرح حال حسین بن منصور حلاج خاتمه می‌یابد و بعد در تحت عنوان «ذکر متأخّران از مشایخ کِبار» شرح حال بیست و پنج نفر ضمیمه است که با شرح حال ابراهیم خواص شروع و به ذکر امام محمد باقر (ع) خاتمه می‌یابد و به اقرب احتمالات این قسمت ضمیمه هم تألیف شیخ فریدالدین عطار است (رجوع شود به مقدمه‌های انگلیسی نیکلسون بر جلد اول و دوم تذکرة الاولیاءِ عطار، چاپ لیدن).

تصوّف مذهب و طریقهٔ لغزنده و متغیری است که نقطهٔ شروع آن زهد و پارسایی بوده و بالأخره به مبالغه‌آمیزترین اشکال عقیدهٔ وحدت وجودی خاتمه یافته است و در بین این دو نقطهٔ شروع و خاتمه انواع و اقسام رنگهای عقاید گوناگون و مسالک مخصوص فکری و تمایلات رنگارنگ و گفته‌های متنوع پیدا شده، به طوری که حرف صحیح همان است که خودشان گفته‌اند:

الطرق الی‌الله بعدد انفس الخلائق.

سهروردی در کتاب عوارف‌المعارف صدها تعریف در ماهیت تصوّف و صوفی و عارف و عرفان و معرفت می‌شمارد و نیز هُجویری در کشف المحجوب یک سلسله تعریف تصوّف به رؤسای صوفیه نسبت می‌دهد.

نیکلسون، بعد از مطالعهٔ کتب صوفیه تا اوایل قرن پنجم و انتخاب چند تعریف برای تصوّف، در کتاب صوفیهٔ اسلام می‌گوید: «تعریفهای بسیار در فارسی و عربی از تصوّف شده، ولی بعد از همهٔ آن گفته‌ها باید گفت که تصوّف را نمی‌توان تعریف کرد». آنگاه قصه‌ای راکه جلال‌الدین رومی در مثنوی نقل کرده، شاهد می‌آورد بر اینکه به عقیدهٔ صاحب مثنوی هم تعریف تصوّف کار مشکلی است.

اما قصه‌ای راکه مولانای رومی در مجلّد ثالث مثنوی، تحت عنوان «اختلاف کردن در چگونگی شکل پیل در شب تار» گفته است این است که جماعتی از هندی‌ها فیلی را به محل تاریکی وارد کردند. مردم بسیاری که نمی‌دانستند فیل چیست، به حکم کنجکاوی برای دیدن فیل روی به آن محل آوردند. چون محل تاریک بود و دید با چشم میسر نمی‌شد، هر یک به او دست می‌گذاشت که با لمس بفهمد فیل چگونه موجودی است. آن که دست به خرطوم فیل رسانیده بود گفت: «فیل چون ناو است»، آن که گوش حیوان را لمس کرده بود گفت: «پیل چون بادبیزن است»، آن که کف به پای پیل سوده بود گفت: «فیل به شکل ستونی است» [و] آن که دست به پشت او نهاده بود گفت: «فیل مثل تختی است.»، و به قول مولانای رومی:

در کف هر کس اگر شمعی بُدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم‌حس همچون کف دست است و بس
نیست کف را بر همه آن دسترس

و از این حکایت چنان نتیجه می‌گیرد که اختلافات در عقاید و تنوع آرا و تعصبها و جدالها، همه نتیجهٔ همین نارساییِ حس و کجیِ تعبیر است و با این اشعار شیوا که برای اهل حال و طالبین حقیقت هر بیت آن گرانبهاتر از دُرّ شاهواری است موضوع را چنین توضیح می‌دهد که:

هوش را بگذار آنگه هوش دار　　گوش را بربند آنگه گوش دار
نی نگویم زانکه تو خامی هنوز　　در بهاری و ندیدستی تَموز
این جهان همچون درخت است ای کِرام　　ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را　　زانکه در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب‌گزان　　سست گیرد شاخها را بعد از آن
چون از آن اقبال شیرین شد دهان　　سرد شد بر آدمی مُلک جهان
سختگیری و تعصب خامی است　　تا جَنینی کار خون‌آشامی است

حاصل آنکه، این مثل برای آنهایی که خواسته‌اند تعریفی از تصوّف بکنند صادق است و تصوّف امری است درونی و از مقولهٔ احساسات شخصی است. هر کسی آن چیزی را تصوّف می‌داند که خود احساس کرده است و با یک تعریف عمومی جامع و مانعی که مورد قبول همه باشد نمی‌توانیم حقیقت تصوّف را وصف کنیم.

ما در اینجا بعضی از تعریفهایی را که بزرگان صوفیه از تصوّف کرده‌اند، از کتب معتبر عرفا، از قبیل تذکرة الاولیاء عطار و کشف‌المحجوب هُجویری و عوارف‌المعارف سهروردی و امثال آنها التقاط نموده و نقل می‌کنیم.

با همهٔ اختلاف و تشتّتی که در این تعریفها دیده می‌شود، باز چون از وجهه‌های مخصوص تصوّف و ممیّزات آن حکایت می‌کند بالأخره از مجموع آنها می‌توان قدر مشترکی یافت که کم یا بیش تعریف تصوّف و عرفان محسوب شود:

از ذوالنون مصری پرسیدند که: «صوفیان چه کس‌اند؟» گفت: «مردمانی که خدای را بر همه چیزی بگزینند و خدای ایشان را بر همه بگزیند.»[۱]

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۳۳.

از معروف کرخی پرسیدند: «تصوّف چیست؟» گفت: «گرفتن حقایق و گفتن به دقایق و نومید شدن از آنچه هست در دست خلایق.»[۱]

جُنید بغدادی که از صوفیان معتدل بغداد و، به اصطلاح صوفیه، از پیشوایان طریق صَحو است با عبارات ذیل از تصوّف تعریف می‌کند:[۲]

- این راه را کسی باید که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنّت مصطفی بر دست چپ، و در روشناییِ این دو شمع می‌رود تا نَه در مَغاکِ شُبهَت افتد و نَه در ظلمت بدعت.
- صوفی چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند، و همه نیکویی از وی بیرون آید.
- تصوّف ذکر است به اجتماع، و وجدی است به استماع، و عملی به اِتّباع.
- تصوّف اصطفا است، هر که گزیده شد از ما سَوی الله، او صوفی است.
- صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت‌یافته بود از دوستی دنیا و به‌جای‌آرندهٔ فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسماعیل، و اندوه او اندوه داود، و فقر او فقر عیسی، و صبر او صبر ایوب، و شوق او شوق موسی در وقت مناجات، و اخلاص او اخلاص محمد صلی‌الله علیه و علی آله وَ سَلّم.
- تصوّف نَعتی است که اقامت بنده در آن است. گفتند: «نَعت حق است یا نعت خَلق؟» گفت: «حقیقتش نَعت حق است و رسمش نَعت خَلق.»
- تصوّف آن بود که تو را خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند.

تصوّف آن بود که با خدای باشی بی‌علاقه.
- تصوّف ذکری است، پس وجدی است. پس نه این است و نه آن تا نماند چنان که نبود.
- پرسیدند از ذات تصوّف. گفت: «بر تو باد که ظاهرش بگیری و از ذاتش نپرسی که ستم کردن بر وی بود.»

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲. تذکرة الاولیا، ج ۲، در ذکر جُنید بغدادی، ص ۳۶ـ۳۵.

● صوفیان آنند که قیام ایشان به خداوند است از آنجا که نداند الا او.
● عارف را هفتاد مقام است، یکی از آن نایافتِ مراد است از مرادات این جهان.
● عارف را حالی از حالی باز ندارد و منزلتی از منزلتی باز ندارد.
● عارف آن است که حق تعالی از سرّ او سخن گوید و او خاموش.
● عارف آن است که حق تعالی او را آن منزلت دهد که از سرّ او سخن گوید و او خاموش باشد.
● عارف آن است که در درجات می‌گردد، چنان‌که هیچ چیز او را حجاب نکند و باز ندارد.
● معرفت دو قسم است: معرفتِ تعرّف است و معرفتِ تعریف. معرفتِ تعرّف آن است که خود را به ایشان آشنا گرداند و معرفتِ تعریف آن است که ایشان را شناسا گرداند.
● معرفت، مشغولی است به خدای تعالی.
● معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است مَمکور است.
● و گفت: معرفت، وجودِ جهل است در وقت حصولِ علم تو. گفتند زیادت کن. گفت عارف و معروف او است.
● تصوّف، صافی کردن دل است از مراجعت خِلقت، و مفارقت از اخلاق طبیعت، و فرو میرانیدن صفات بشریت، و دور بودن از دَواعی نفسانی، و فرود آمدن بر صفات روحانی، و بلند شدن به علوم حقیقی، و به کار داشتن آنچه اولیٰ‌تر است الی‌الابد، و نصیحت کردن جملهٔ امّت، و وفا به جای آوردن بر حقیقت، و متابعت پیغمبر کردن در شریعت.
● و باز پرسیدند از تصوّف. گفت: «عَنوَتی است که در وی هیچ صلح نبود.»
● رویم پرسید از ذات تصوّف. گفت: «بر تو باد که دور باشی از این سخن. تصوّف به ظاهر می‌گیر و از ذات وی سؤال مکن.» پس رویم الحاح کرد. گفت: «صوفیان قومی‌اند قائم با خداوند، چنان‌که ایشان را نداند اِلا خدای.»

عمرو بن عثمان مکی گفته: «تصوّف آن است که بنده در هر وقتی مشغول به چیزی بود که در آن وقت، آن اولیٰ‌تر.»
ابوسعید خراز گفته: «تصوّف تمکین است از وقت.»
و نیز او گفته: «تصوّف آن است که صافی بود از خداوند خویش، و پُر بود از انوار، و در عینِ لذت بود از ذکر.»
سهل بن عبدالله تُستَری گفته: «صوفی آن بود که صافی شود از کدر، و پُر شود از فکر، و در قُرب خدای منقطع شود از بشر، و یکسان شود در چشم او خاک و زر.» و هم او گفته: «تصوّف اندک خوردن است و با خدای آرام گرفتن و از خلق گریختن.»[۱]
ابوالحسین نوری گفت:[۲] «صوفیان آن قوم‌اند که جان ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده، و از هوا خلاص یافته تا در صف اول و درجهٔ اعلا با حق بیارامیده‌اند و از غیر او رمیده، نه مالک بودند و نه مملوک.»
و هم او گفته: «صوفی آن بود که هیچ‌چیز در بند او نبود و او در بند هیچ‌چیز نشود.»
و نیز او گفته: «تصوّف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است یعنی اگر رسم بودی به مجاهده به دست آمدی و اگر علم بودی به تعلیم حاصل شدی بلکه اخلاقی است که **تخلقوا باخلاق‌الله** و به خُلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم».
و گفت: «تصوّف آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت.»
و گفت: «تصوّف ترک جملهٔ نصیبهای نفس است برای نصیب حق.»
و گفت: «تصوّف دشمنی دنیا است و دوستی مولی.»
از ابو عبدالله بن الجلا پرسیدند که: «مرد کِی مستحق اسم فقر گردد؟» گفت: «آنگاه که از او هیچ باقی نماند.»[۳]

---

۱. رجوع شود به تذکرة الاولیاء عطار، در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.
۲. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۵۵ـ۵۴.   ۳. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۶۴.

ابومحمد رویم گفته:[1] «تصوّف مبنی است بر سه خصلت: تعلق ساختن به فقر و افتقار، و محقق شدن به بذل و ایثار کردن، و ترک کردن اعتراض و اختیار.»

و گفت: «تصوّف ایستادن است بر افعال حُسن.»

و گفت: «توحید حقیقی آن است که فانی شوی در ولای او و از هوای خود و در وفای او از جفای خود تا فانی شوی کُل به کُل.»

و گفت: «توحید محو آثار بشریت است و تجرید الهیت.»

و گفت: «عارف را آیینه‌ای است که چون در آن بنگرد مولای او بدو متجلّی شود.»

و گفت: «تمامی حقایق آن بود که مقارن علم بود.»

از ابن عطا پرسیدند که: «ابتدای این کار و انتهاش کدام است؟» گفت: «ابتداش معرفت است و انتهاش توحید.»[2]

سمنون مُحب گفته:[3] «محبت اصل و قاعدهٔ راه است به خدای و احوال و مقامات همه به نسبت با محبت بازی‌اند و در محلی که طالب را شناسند زوال بدان روا باشد [و] در محل محبت به هیچ حال روا نباشد مادام که ذات او موجود بود.»

و گفت: «تصوّف آن است که هیچ‌چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ‌چیز نباشی.»

ابو محمد مرتعش گفته: «تصوّف حُسن خُلق است.»

و گفت: «تصوّف حالی است که غایب گرداند صاحب آن را از گفت‌وگوی و می‌برد تا به خدای ذوالمنن و از آنجا بیرون گرداند تا خدای بماند و او نیست شود.»

و گفت: «این مذهبی است همه جدّ، به هزل آمیخته مگردانید.»

و گفت: «عارف صید معروف است که معروف او را صید کرده است تا مُکَرَّمَش گرداند و در حَظیرة القدس بنشاند.»

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۶۶.
۲. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۷۳.
۳. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۸۲.

محمد فضل گفته: «صوفی آن است که صافی شود از جملهٔ بلاها و غایب گردد از جملهٔ عطاها.»

از ابوالحسن بوشنجی پرسیدند: «تصوّف چیست؟» گفت: «تصوّف اسمی و حقیقت پدید نه و پیش از این حقیقت بود بی‌اسم.»

و نیز او گفته که: «تصوّف کوتاهیِ اَمَل است و مداومت بر عمل.»

عبدالله منازل گفته: «حقیقتِ فقر، انقطاع است از دنیا و آخرت و مستغنی شدن به خداوند دنیا و آخرت.»

و نیز او گفته: «عارف آن است که از هیچ‌چیزش عجب نیاید.»

ابوبکر کتانی گفته: «تصوّف همه خُلق است [و] هر که را که خُلق بیشتر، تصوّف بیشتر.»

و گفت: «تصوّف صفوت است و مشاهده.»

و گفت: «صوفی کسی است که طاعت او نزدیک او جنایت بود که از آن استغفار باید کرد.»

شیخ کبیر ابوعبدالله محمد بن الخفیف گفته: «صوفی آن است که صوف پوشد بر صفا، و هوا را بچشاند طعم جفا، و دنیا را بیندازد از پس قفا.»

و نیز: «تصوّف صبر است در تحتِ مجاریِ اِقدار و فراگرفتن از دستِ مَلِک جبار و قطع کردن بیابان و کوهسار.»

ابوسعید بن ابی‌الخیر گفته که:

صد پیر از پیران در تصوّف سخن گفته‌اند، اول همان گفت که آخر، و عبارات مختلف بود و معنی یک بود که: **التصوّف ترک التکلف**، و هیچ تکلف تو را بَتَر از توییِ تو نیست. چون به خویشتن مشغول گشتی از او باز ماندی.[۱]

شیخ ما را پرسیدند که: «صوفیئی چیست؟» گفت: «آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نرنجی.»[۲]

---

۱ و ۲. رجوع شود به اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۶۴ و ۲۳۸ و ۲۳۹ و ۲۴۲ و ۲۴۳.

از شیخ ما پرسیدند که: «صوفی کیست؟» گفت: «صوفی آن است که آنچه حق کند او بپسندد تا هرچه او کند حق بپسندد.»[۱]

و نیز:

درویشی نامی است واقع، چون تمام شد و به غایت برسید اینجا خود جز از خدای چیزی نماند.[۲]

و نیز:

تصوّف عزتی است در ذُلّ، و توانگری است در درویشی، و خداوندی است در بندگی، و سیری است در گرسنگی، و پوشیدگی است در برهنگی، و آزادی است در بندگی، و زندگانی است در مرگ، و شیرینی است در تلخی. هر که در این راه آید و این راه بدین صفت نرود هر روزی سرگردان‌تر بود.[۳]

ذوالنون مصری در تعریف عارف گفته است: «عارف هر ساعتی خاشعتر بود زیرا که به هر ساعتی نزدیکتر بود.» و نیز او گفته: «عارف لازمِ یک حال نبود که از عالم غیب هر ساعتی حالتی دیگر بر او می‌آید تا لاجرم صاحب حالات بود نه صاحب حالت.»

و نیز:

زاهدان پادشاهان آخرت‌اند و عارفان پادشاهان زاهدان‌اند.[۴]

هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب می‌گوید:

و اهل آن، اندر این درجه، بر سه قسم است: یکی صوفی و دیگر متصوّف و سه دیگر مستصوف. پس صوفی آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی، از قبضهٔ طبایع رَسته و به حقیقت حقایق پیوسته، و متصوّف آنکه به مجاهدت این درجه را می‌طلبد و اندر طلب خود را بر

---

۱ و ۲ و ۳. رجوع شود به اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۶۴ و ۲۳۸ و ۲۳۹ و ۲۴۲ و ۲۴۳.

۴. برای سایر تعریفات رجوع شود به شرح حال هر یکی از عرفای مذکور در تذکرة‌الاولیا.

معاملت ایشان درست همی‌کند، و مستصوف آنکه از برای منال و جاه و حَظِّ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو، از هیچ معنی خبر ندارد تا حدی که گفته‌اند: **المستصوف عندالصوفیه کالذباب و عند غیرهم کالذئاب.** مستصوف به نزدیک صوفی از حقیری چون مگس بود و آنچه این کند به نزدیک وی هوس بود و به نزدیک دیگران چون گرگ پرفساد که همهٔ همتش دریدن و لختی مردار خوردن باشد. پس صوفی صاحب وصول بود و متصوّف صاحب اصول و مستصوف صاحب فضول. آن را که نصیب وصل آمد به یافتن مقصود و رسیدن به مراد، از مراد بی‌مراد شود، و از مقصود بی‌مقصود، و آن را که نصیب اصل آمد بر احوال طریقت، متمکن شد و اندر لطایف آن ساکن و مستحکم گشت، و آن را که نصیب فضول آمد، از جمله باز ماند و بر درگاه رسم فرو نشست و به رسم از معنی محجوب شد و به حجاب از وصلِ واصل باز ماند و مشایخ را اندر این قصه رموز بسیار است تا حدی که کلّیت آن را احصا نتوان کرد اما بعضی از رموز ایشان، اندر این کتاب بیارم تا فایده تمامتر شود، ان شاءالله.

ذوالنون مصری گوید: «صوفی آن بود که چون بگوید، بیان نطقش حقایق حال وی بود و چون خاموش باشد فعلش همه فقر.»

شبلی گوید: «صوفی آن بود که اندر دو جهان هیچ‌چیز نبیند بجز خدا.»

حصری گوید: «**الصوفی لایوجد بعد عدمه و لایعدم بعد وجوده**، صوفی آن بود که هستیِ وی را نیستی نباشد و نیستیِ وی را هستی نه. یعنی آنچه بیابد، مر آن را هرگز گم نکند و آنچه گم کند، مر آن را هرگز نیابد.»

علی بن بندار نیشابوری گوید: «تصوّف آن بود که صاحب آن ظاهراً و باطناً خود را نبیند و جمله حق را بیند.»

محمد بن احمد المقری گوید: «تصوّف استقامت احوال است با حق، یعنی احوال مر سرِّ صوفی را از حال نگرداند و به اعوجاج اندر نیفکند[1].»

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۹ ـ ۴۰. هُجویری تعریفهای متعدد از قول بزرگان عرفا به عربی و فارسی نقل کرده که هر که تفصیل را بخواهد به آن مراجعه کند.

ابوحفص عمر بن محمد سهروردی در کتاب عوارف‌المعارف[۱]، فقر و زهد و تصوّف را از یکدیگر تفکیک نموده، می‌گوید: تصوّف غیر از فقر است و زهد نیز غیر از فقر است و همچنین تصوّف غیر از زهد است ولی تصوّف اسم جامعی است برای معانی فقر و زهد با اوصاف و اضافات دیگری که بدون آنها شخص ولو فقیر و زاهد باشد صوفی محسوب نخواهد شد. آنگاه یک سلسله تعریفاتی از قول مشایخ صوفیه نقل نموده، در هر یک تحقیق می‌نماید و از مجموع این تعریفات قدر مشترک و جامعی که بتوان به دست آورد این است که تصوّف خداپرستی است مبتنی بر محبت. صوفی رابطهٔ خالق و مخلوق را رابطهٔ عاشق و معشوق می‌داند و همین عقیده است که غالباً مورد اعتراض شدید ظاهربینان واقع شده است.

ابن‌الجوزی می‌گوید: صوفیه که لفظ «عشق» به خدا اطلاق می‌کنند، از سه جهت در اشتباه‌اند: اول اشتباه آنها در لفظ عشق است که نزد لغویون فقط بر مورد قابل مُناکِحه اطلاق می‌شود؛ دوم آنکه خدا را می‌توان مُحب و محبوب نامید ولی عاشق و معشوق گفتن غلط است؛ سوم آنکه چگونه بشری می‌تواند علم حاصل کند به اینکه خدا او را دوست می‌دارد.

البته وارد این بحث نمی‌شویم که اعتراض یک نفر حنبلیِ ظاهربینِ خشکی چون ابن‌الجوزی تا چه اندازه بی‌مزه و حاکی از جمودت قریحه است و یا هزاران اعتراض دیگر شبیه به آن بجا است یا نه، و نیز به این کار نداریم که علمای علوم حیاتی و متخصصین در مبحث علم‌النفس، جز غریزهٔ شهوانی که طبیعت برای تولید مثل در نهاد هر جانداری به ودیعت گذاشته و برای ضمانت ادامهٔ نوع، هزاران دام به این منظور گسترده، به عشق دیگری قائل نیستند؛ یا آنکه فروید، طبیب اتریشی و پیروان او، هر عشق و هر زیبایی‌دوستی و هر شور و دلباختگی به جمال و موزونیت و هر شعر و سماع و موسیقی و به طور کلّی هر صنعت لطیف را مظهری از مظاهر غریزهٔ تناسل می‌دانند و

---

۱. سهروردی نیز در این کتاب تعریفهای گوناگون از تصوّف از قول مشایخ نقل می‌کند (رجوع شود به عوارف‌المعارف که در حاشیهٔ احیاء العلوم غزالی در مصر به طبع رسیده است، الباب الخامس: فی ماهیة التصوّف، ج ۱، ص ۲۸۱).

جمیع احساسات عاشقانه را صدای انفعالات و عکس‌العمل‌های نفسیِ عشقِ مادی می‌شمرند که در شِبْهِ شعور و لاشعور و اعماق و زوایای ذهن پنهان مانده است. آنچه مسلّم است این است که صوفی، خداپرستی را بر اساس عشق و محبت بنا نهاده و اصطلاح «عشق خدایی» و «عشق روحانی» را به وجود آورده و تمام خصوصیات و کیفیات عشق را در این قسم خداپرستی رعایت کرده و به حکم آنکه مَجاز پلِ حقیقت است تمام اصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشقی رابه کار برده و زبان جذاب مخصوصی در ابیات ایجاد نموده است که بعدها خصوصیات آن را خواهیم گفت. صوفی سِرِّ آفرینش را با اصل: کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اُعرَف و رابطهٔ بین خالق و مخلوق را با یحبهم و یحبونه بیان می‌کند و با روش «استحسانی[1]» مفهوم خود را از ممکن و واجب و عشق و محبت و معرفت و امثال آن اثبات می‌نماید، یعنی یک سلسله اصول موضوعهٔ مسلّم و تعلیلات تهیه شدهٔ قبلی را نقطهٔ شروع بحث قرار داده، همه چیز را به دور آن می‌چرخاند و در راه اثبات معتقدات خود به قرآن و حدیث و عقل و نقل و شعر و امور ذوقی و سماع و وجد و حال و مکاشفه متمسّک می‌شود و در همه جا زبان او سراپا زبان عشق است.

محیی‌الدین ابن‌العربی یک دوره علم توحید را با اصول و قواعد عشق در قالب الفاظ ریخته که ماحصل آن را فخر عراقی در کتاب لمعات به فارسی‌زبانان عرضه داشته است. شیخ عراقی که شاعری سوخته و دلباخته بوده و شیفتگی‌اش به جمال انسانی و هر زیبایی به درجه‌ای بوده که به قول خودش هر جا جمال را بیابد پیروی از او خواهد کرد، در این کتاب شیوا با زبان مرموز صوفیانه، توحید عرفا و وحدت وجود را با اصطلاحات عشق و عاشقی بیان نموده است و چنان‌که خود در مقدمه می‌گوید کتاب را چنان ساخته و پرداخته تا «آینهٔ معشوق‌نمای هر عاشق آید.»

---

۱. ترجمهٔ اصطلاح «a priori».

طریقت

در صفحات گذشته از چگونگی ظهور تصوّف در اسلام و گذشتن از مراحل متعدده و تأثیر منابع مختلفهٔ داخلی و خارجی در آن بحث کردیم و به طوری که روشن گشت، در قرن چهارم هجری تصوّف به شکل فرقهٔ منظمی با اصول و فروع و آداب و رسوم معینی درآمده بود که اصول آن ذکر شد. اینک به شرح آداب و رسوم و کیفیات مقامات و احوال و چگونگی سلوک در طریقت، مطابق آنچه که در قرن چهارم معمول و مُتَّبَع بوده، می‌پردازیم.

صوفیان هر عصر و عهد، ترقیِ زندگیِ روحی را به سفر و سیر تشبیه کرده‌اند و از همهٔ تشبیهات این تشبیه جامعتر است. صوفی که در طلب خدا پا به راه می‌گذارد، خود را «سالک» و «راهرو» و «مرد راه» می‌نامد.

سالک در طی طریق، از همان لحظه‌ای که به راه می‌افتد و در پی تکمیل خود برمی‌آید، در راه وصول به منظور و مقصود خویش از منازل و مراحل گوناگون می‌گذرد و مانند مسافرین جهان‌پیما هر دم با منظرهٔ مخصوصی مواجه می‌شود، در هر قدمی مشکلی می‌یابد، به نشیبها و فرازها برمی‌خورد، بیابانهای وحشت‌افزا و راههای بی‌نهایت در پیش می‌بیند و بسیار واقع می‌شود که بعضی از خامانِ ره‌نرفته که ذوق عشق درنیافته‌اند، چون عشق را در اول سرکش و خونی می‌بینند، از مشکلاتِ طریقت، عنان بر تافته، پای واپس می‌کشند. برخی در این راه که صورت‌بستنِ نهایتِ آن مشکل است و در همان بدایت طریق، بیش از صد هزار منزل در آن است، به وحشت می‌افتند؛ بعضی دیگر در بادیهٔ سرگردانی مانند رهروی که در شب سیاهی راه مقصود را گم کند، از راه وا مانند؛ معدودی از شیردلان هم از نشیب و فراز نیندیشند و خامی را نشان کفر دانسته، هرچه در طریقت پیشِ سالک آید خیر شمرده، با کمال دریادلی و دلیری و با نهایت چستی و چالاکی طی طریق کنند و به سر منزل مقصود رسند.

منازل و مراحلِ پیمودنیِ طریقت، متنوّع و خارج از حد احصا است ولی بزرگان صوفیه همهٔ این منازل و مراحل را به چند مرحلهٔ بزرگ تقسیم نموده، «مقامات» نام نهاده‌اند و گفته‌اند که سالک در طی طریق بتدریج و ترتیب از

همهٔ این «مقامات» باید بگذرد تا به منظور نهایی خود که وصول به حقیقت[۱]، یعنی «فناءِ فی‌الحق» و «فناءِ فی‌الله» است برسد و «بقاءِ بالله» بیابد. ما در این کتاب، طبقه‌بندی‌ای را که ابونصر سرّاج[۲]، مصنف کتاب اللمع که شاید

---

۱. حقیقت سرمنزل و نتیجهٔ سلوک در طریقت است زیرا سالک در طلب لطیفهٔ باطنی که منظور و مطلوب او است می‌رود [و] همین که آن لطیفهٔ روحانی را یافت، به منظور عالی خود واصل شده، یعنی به «حقیقت» رسیده است. به طوری که در طی صحبت گفته شده و در آینده نیز گفته خواهد شد، در مبحث تصوف و عرفان سه مرحله را باید در نظر داشت: «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت».

شریعت راه را نشان می‌دهد و عبارت از احکامی است که رعایت آن انسان را به راه راست هدایت می‌کند و مستعدِ به دست آوردن لطایف روحانی و باطنی می‌سازد. همین که این استعداد حاصل شد و طالب منظور خود را در نظر گرفت پیرو طریقت محسوب است؛ به این معنی که فایدهٔ شریعت راهنمایی است و بس، ولی «راهروی» به طرف کمال، عمل طریقت است که، چنان که اشاره شد، غایت آن وصول به حقیقت است. به طور مثال می‌توان گفت که خلق مبتلای به بیماریهای گوناگون‌اند. شریعت، کتاب طب و علاج است که دوای هر دردی در آن ذکر شده است. در عمل گذاشتن محتویات کتاب و به کار بردن دوا و دستور، طریقت است و رهایی یافتن از آلام و اَسقام و وصول به صحت، حقیقت است.

هُجویری در کشف‌المحجوب می‌گوید: «محمد بن الفضل البلخی گوید: العلوم ثلثة: علم من‌الله و علم مع‌الله و علم بالله. علم بالله، علم معرفت است که همهٔ اولیای او، او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرّف او نبود ایشان وی را ندانستند از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود؛ و علم من‌الله علم شریعت بود که آن از وی به ما فرمان و تکلیف است؛ و علم مع‌الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود. پس معرفت بی‌پذیرفتِ شریعت درست نیاید و ورزش شریعت بی‌اظهار مقامات راست نیاید» (کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۱۸).

۲. ابونصر عبدالله بن علی السرّاج الطوسی، متوفّی در سنهٔ سیصد و هفتاد و هشت، معروف به «طاوس‌الفقرا»، مصنف کتاب اللمع فی‌التصوّف. غالب نویسندگان قدیم صوفیه در تراجم احوالی که از مشایخ صوفیه نوشته‌اند نامی از او نبرده‌اند ولی ذهبی در تاریخ الاسلام از قول ابوعبدالرحمان السلمی، متوفّی در سنهٔ چهارصد و دوازده، شرح حال مختصری از ابونصر سرّاج طوسی نوشته که ترجمهٔ آن در اینجا نقل می‌شود: «عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی ابونصر السرّاج الطوسی الصوفی مصنف کتاب اللمع فی‌التصوف از شاگردان جعفر خلدی و ابو بکر محمد بن داود الدقی و احمد بن محمد السایح بود. سُلمی گفته که ابو نصر از اولاد زهّاد و در محل خود در بین مردم به جوانمردی مشهور ←

قدیمترین و روشنترین کتابی باشد که در موضوع تصوّف از قدما باقی مانده، ذکر نموده، انتخاب می‌کنیم:

→ بوده و در رجب سیصد و هفتاد و هشت وفات یافته است» (متن عربی عبارت ذهبی در صفحهٔ سوم از دیباچهٔ انگلیزی [انگلیسی] کتاب اللمع، چاپ نیکلسون، مسطور است).

هُجویری، متوفّی در حدود چهارصد و هفتاد، در کتاب کشف‌المحجوب در دو مورد نام او را می‌برد: یکی در باب «کشف الحجاب السابع فی الصوم» می‌گوید: «و درست است از شیخ ابونصر السرّاج طاوس‌الفقرا، صاحب لمع، که وی ماه رمضان به بغداد رسید. اندر مسجد شونیزیه وی را خانه‌ای به خلوت دادند و امامیِ درویشان بدو تسلیم کردند. وی تا عید، اصحابنا را امامی کرد و اندر تراویح پنج ختم بکرد. هر شب خادم قرصی بدان در خانهٔ وی اندر دادی. چون روز عید بود وی برفت [و] خادم نگاه کرد هر سی قرص به جای بود» (کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۱۷). [و] دیگر در باب «کشف الحجاب التاسع فی الصحبة مع آدابها و احکامها» می‌گوید: «و فرقی نیکو کرده است شیخ ابونصر سرّاج صاحب لمع اندر کتاب خود میان ادب که گفته است: الناس فی الادب علی ثلث طبقات ...» (کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۴۵).

محمد بن ابی روح لطف‌الله بن ابی سعید مؤلف حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المیهنی در حالات شیخ ابوسعید می‌نویسد که: «شیخ طریقت ابوسعید ابوالخیر، شیخ ابوالفضل حسن سرخسی بوده و وی مرید شیخ ابونصر سرّاج بود که وی را طاوس‌الفقرا گفته‌اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت و مسکن وی به طوس بوده است و خاکش همان‌جاست و او مرید ابومحمد عبدالله بن محمد المرتعش بوده است» (حالات و سخنان شیخ ابوسعید، چاپ ژوکوفسکی، ص ۹).

محمد بن منور در اسرارالتوحید در باب اول در ابتدای حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌نویسد: «و پیرِ ابوالفضل حسن پیرِ صحبت شیخ ما بوده است و پیرِ ابوالفضل بونصر سرّاج بوده است که او را طاوس‌الفقرا گفته‌اند و او را تصانیف است در علم طریقت و حقیقت و مسکن وی در طوس بوده است و خاکش آنجاست و او مرید ابومحمد عبدالله بن محمد المرتعش بوده است و او سخت بزرگوار بوده است» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۸).

و نیز در باب دوم در فصل اول در حکایت ورود ابوسعید به طابران می‌گوید که: «به خانقاه استاد ابواحمد که قدمگاه شیخ بونصر سرّاج بود فرود آمد» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۴۵).

شیخ عطار در تذکرة الاولیا، اضافه بر چند مورد که به مناسبتی نام او را برده و یا به گفتهٔ او استشهاد کرده است شرح حال نسبتاً مفصلی از او نوشته که جامی در نفحات الانس همان شرح حال را با اندکی تغییر نقل کرده است.

شیخ عطار در شرح حال ابونصر سرّاج می‌گوید: «شیخ وقت، ابونصر سرّاج رحمةالله ←

مصنف کتاب اللمع مقامات را هفت می‌شمرد و بعد از مقام اول هر مقام را نتیجهٔ مقامات قبل می‌داند و آن هفت مقام عبارت‌اند از:

توبه، وَرَع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا.

← علیه امامی به حق بود و یگانهٔ مطلق و متعیّن و متمکّن و او را طاوس‌الفقرا گفتندی. وصف و نَعت او نه چندان است که در قلم و بیان آید ویا در عبارت و زبان گنجد و در فنون علم کامل بود و در ریاضت و معاملات شأنی عظیم داشت و در حال و قال و شرح دادن به کلماتِ مشایخ آیتی بود و کتاب لمع او ساخته است و اگر کسی خواهد بنگرد و از آنجا او را معلوم کند و من نیز کلمه‌ای چند بگویم. سرّی و سهل را و بسی مشایخ کِبار را دیده بود و از طوس بود. ماه رمضان به بغداد بود و در مسجد شونیزیه خلوت‌خانه‌ای بدو دادند و امامتِ درویشان بدو مسلّم داشتند تا عید، جمع اصحاب را امامت کرد و اندر تراویح پنج بار قرآن ختم کرد. هر شب خادم قرصی به در خلوت‌خانهٔ او بردی و بدو دادی تا روز عید شد و او برفت. خادم نگاه کرد آن قرصکها بر جای بود. نقل است که شبی زمستان بود و جماعتی نشسته بودند و در معرفت سخن می‌رفت و آتش در آتشدان می‌سوخت. شیخ را حالتی درآمد و رو بر آن آتش نهاد [و] خدای را سجده آورد. مریدان که آن حال مشاهده کردند جمله از بیم بگریختند. چون روز دیگر باز آمدند گفتند شیخ سوخته باشد. شیخ را دیدند در محراب نشسته، روی او چون ماه می‌تافت. گفتند: شیخا این چه حالت است که ما چنان دانستیم که جمله روی تو سوخته باشد. گفت: آری، کسی که بر این درگاه آب روی خود ریخته بود آتش روی او نتواند سوخت. و گفت: عشق آتش است در سینه و دل عاشقان مشتعل گردد و هرچه مادون الله است همه را بسوزاند و خاکستری کند. از ابن سالم شنودم که گفت: نیّت به خدا است و از خدا است و برای خدا است و آفاتی که در نماز افتد از نیّت افتد و اگرچه بسیار بود، آن را موازنه نتوان کرد با نیتی که خدا را بود و به خدای بود. و سخن او است که گفت: مردمان در ادب بر سه قسم‌اند: یکی بر اهل دنیا که ادب به نزدیک ایشان فصاحت و بلاغت و حفظ علم و رسم و اسمهای ملوک و اشعار عرب است و دیگر اهل دین که ادب به نزدیک ایشان تأدیب جوارح و حفظ حدود و ترک شهوات و ریاضت نفس بود و دیگر اهل خصوص که به نزدیک ایشان ادب، طهارت دل و مراعات سرّ و وفای عهد و نگاه‌داشتن وقت است و کم نگریستن به خاطرهای پراکنده و نیکوکرداری در محل طلب و وقت حضور و مقام قُرب است. نقل است که گفت: هر جنازه‌ای که بر پیش خاک من بگذرانند مغفور بود. تا در طوس هر جنازه‌ای که آرند نخست در پیش خاک او برآرند به حکم این اشارت، و آنگاه ببرند». (تذکرة الاولیا، چاپ لیدن، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۲).

اینکه شیخ عطار نوشته که ابونصر سرّاج، سرّی سقطی و سهل بن عبدالله تُستری را دیده، ظاهراً بدون اساس است، یعنی اگر مقصود سرّی سقطی معروف و سهل بن عبدالله تُستری معروف باشد غیرممکن است زیرا سرّی سقطی در دویست و پنجاه و سه و سهل بن عبدالله ←

مقامات عبارت‌اند از ورزش اخلاقی و تمرین سلوک و رفتار صوفی.

البته مقامات را که از امور خارجی و از مقولهٔ معاملات است نباید با حالات درونی و امور ذهنی سالک اشتباه کرد زیرا در مقابل هر یکی از مقامات، حالت نفسی و تأثر باطنی و امر ذهنی در سالک پیدا می‌شود که «حال» و مجموع آنها «احوال» نامیده می‌شود. صاحب کتاب اللمع ده «حال» وصف می‌کند که عبارت‌اند از:

حال مراقبه، حال قُرب، حال محبت (عشق)، حال خوف، حال رجا، حال شوق، حال اُنس، حال اطمینان، حال مشاهده، حال یقین.

«مقامات» تصوّف از امور اکتسابی و اجتهادی و از جملهٔ اعمال و در تحت

→ تُستری در دویست و هشتاد و سه مرده‌اند و بنابراین فاصلهٔ بین مرگ سرّی با ابونصر سرّاج صد و پنجاه و پنج سال و فاصلهٔ بین مرگ سهل و ابونصر سرّاج نود و پنج سال است.

به گفتهٔ جامی در نفحات‌الانس، ابونصر سرّاج به غیر از کتاب لمع، کتب و رسایل دیگری نیز تصنیف کرده بوده است. به طوری که از کتاب اللمع برمی‌آید مسافرتهای بسیار کرده است زیرا در این کتاب از مکالمات و مصاحبهٔ خود با صوفیهٔ بصره و بغداد و دمشق و رَمله و انطاکیه و صور و طرابلس و قاهره و دَمیاط و بسطام و تُستر و تبریز صحبت می‌کند. یکی از شاگردان و تربیت‌یافتگان معروف او ابوالفضل بن حسن سرخسی است که شیخ و مرشدِ عارف مشهور ابوسعید ابوالخیر بوده است.

به طوری که ابونصر سرّاج در کتاب لمع تصریح کرده، کتاب لمع را به خواهش یکی از اصحاب خود که نامش را نبرده، نوشته است. این کتاب که یکی از قدیمترین آثار صوفیهٔ قرن چهارم است به منظور نشان دادن اصول و مبانی تصوّف و موافقت عرفان با موازین قرآن و احادیث نوشته شده است.

در جنوب شرقی مشهد، نزدیک به صحن آستانهٔ رضوی، در اول خیابان معروف به «پایین‌خیابان»، در داخل کوچهٔ باریکی مقبره‌ای است معروف به قبر «پیر پالان‌دوز» که به ظن نگارنده ممکن است مقبرهٔ شیخ ابونصر سرّاج باشد. البته باید دانست که این مسئله حدسی بیش نیست و در تحقیقاتی که در محل نموده‌ام فایدهٔ تاریخی به دست نیامده؛ بنابراین، این حدس فقط متکی به قراین سطحی است، از قبیل اینکه «پیر» به مشایخ صوفیه و عرفا گفته می‌شود و «پالان دوز» ترجمهٔ فارسی «سرّاج» است و اینکه مدفن ابونصر سرّاج را همه در طوس نوشته‌اند و ناحیهٔ طوس دو محل معتبر داشته: یکی طابران و دیگری نوغان، و نام «طوس» به محل فعلی مشهد، یعنی دِیهِ نوغان و بیرون آن اطلاق می‌شده است؛ چنان‌که مورّخین مدفن هارون‌الرشید را «طوس» نوشته‌اند و نیز مدفن و مشهد حضرت علی بن موسی الرضا (ع) را «ارض طوس» ضبط کرده‌اند.

اختیار و ارادهٔ سالک است، در صورتی که «احوال» از مقولهٔ احساسات و انفعالات روحانی و از حالات و کیفیات مخصوصهٔ نفسی است که در تحت اختیار انسان نیست بلکه از جملهٔ مواهب و افضال نازل از جانب خدا است به قلب سالک، بدون آنکه سالک بتواند در نزول آنها به قلب خود یا برعکس، در برطرف شدن آنها از قلب خود، اَدنیٰ تأثیری داشته باشد.

به عقیدهٔ غالبی از بزرگان صوفیه، از جمله جُنید بغدادی، «حال» بقا و دوام ندارد بلکه گاهی مثل آنکه برقی بزند پیدا می‌شود و از میان می‌رود. بعضی دیگر، از قبیل حارث محاسبی گفته‌اند که بقا و دوامِ «حال» ممکن است.

شیخ سعدی در باب دوم گلستان، در اخلاق درویشان، حکایتی به این مضمون نقل می‌کند که یکی از صُلَحای لبنان که به کرامات مشهور بود، در جامع دمشق پایش بلغزید و به حوض در افتاد و به مشقت از آنجا رهایی یافت. یکی از اصحاب او گفت که: «شیخ وقتی به روی دریا برفتی و قَدَمت تر نشدی، امروز چه پیش آمد که نزدیک بود در این حوض هلاک شوی؟» جواب داد: «مگر نشنیده‌ای که پیغمبر فرمود: **لی معالله وقت لایسعنی فیه ملک مقرّب و لانبی مرسل**، و نگفت: **علی‌الدوام**، وقتی به جبرئیل و میکائیل نپرداختی و دیگر وقت با حفصه و زینب در ساختی: **مشاهدة الابرار بین التجلی و الاستتار** می‌نمایند و می‌ربایند.» و نیز شیخ سعدی بعد از همان حکایت در طی چند بیت، کیفیت حال و عدم دوام و بقای آن را ذکر می‌کند:

یکی پرسید از آن گم‌کرده‌فرزند — که ای روشن‌گهر پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی — چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهان است — دَمی پیدا و دیگر دَم نهان است
گهی بر طارمِ اعلی نشینیم — گهی بر پشت پای خود نبینیم
اگر درویش در حالی بماندی — سَرِ دست از دو عالم برفشاندی

برای اینکه فَرق بین «مقامات» و «احوال» بخوبی روشن شود عین گفتهٔ هُجویری را در اینجا نقل می‌کنیم و آنگاه داخل در مبحث «مقامات» و «احوال» مختلف می‌شویم.

هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب می‌گوید:

الفرق بین المقام والحال: بدان که این دو لفظ مستعمل است اندر میان این طایفه و جاری اندر عباراتشان و متداول اندر علوم و بیان محققان و مر طالب را از علم این چاره نیست و این باب نه جای اثبات این حدها بود اما چاره نبود از معلوم گردانیدن این اندر این محل، والله اعلم. بدان که مقام به رفع میم اقامت بود و به نصب میم محل اقامت. این تفصیل و معنی در لفظ مقام سهو است و غلط، در عربیت مُقام به ضم میم اقامت باشد و جای اقامت باشد و مَقام به فتح میم قیام باشد و جای قیام نه جای اقامت بنده باشد اندر راه حق، و حق گزاردن و رعایت کردن وی مر آن مقام را تا کمال آن را ادراک کند، چندان که صورت بندد بر آدمی و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد بی از آنکه حق آن بگزارد. چنان‌که ابتدای مقامات توبه باشد، آنگاه انابت، آنگاه زهد، آنگاه توکل و مانند این؛ و روا نباشد که بی‌توبه دعوی انابت کند و بی‌زهد دعوی توکل کند. و خدای تعالی ما را خبر داد از جبرئیل که وی گفت: **و مامنا الاله مقام معلوم**، هیچ‌کس نیست از ما، الاکه ورا مقامی معلوم است.

و باز «حال» معنی باشد که از حق به دل پیوندد بی‌آنکه از خود آن را به کسب دفع توان کرد چون بیاید و یا به تکلف جذب توان کرد چون برود.[1] پس «مقام» عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل اجتهاد و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی، و «حال» عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به دل بنده، بی‌تعلق مجاهدت وی بدان؛ از آنچه مقام از جملهٔ اعمال بود و حال از

---

۱. شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی می‌نویسد: «نقل است که شیخ یک شب گفت: امشب در فلان بیابان راه می‌زنند و چندین کس را مجروح گردانیدند. و از آن حال پرسیدند راست همچنان بود و ای عجب همین شب سر پسر شیخ بریدند و در آستانهٔ او نهادند و شیخ هیچ خبر نداشت. زنش که منکر او بود می‌گفت چه گویی کسی راکه از چندین فرسنگ خبر باز می‌دهد و خبرش نباشد که سر پسر بریده باشند و در آستانه نهاده؟ شیخ گفت: آری، آن وقت که ما آن می‌دیدیم پرده برداشته بود و این وقت که پسر را می‌کشند پرده فروگذاشته بودند.»

جملهٔ افضال و مقام از جملهٔ مکاسب و حال از جملهٔ مواهب. پس صاحب مقام به مجاهدت خود قائم بود و صاحب حال از خود فانی بود، قیام وی به حالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند و مشایخ اینجا مختلف‌اند: گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند. و حارث محاسبی دوام حال روا دارد و گوید محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال‌اند، اگر دوام آن روا نباشدی نه مُحب مُحب باشدی و نه مشتاق مشتاق و تا این حال بنده را صفت نگردد اسم آن بر بنده واقع نشود. و از آن است که وی رضا را از جملهٔ احوال گوید و اشارت آنچه ابو عثمان گفت بر این است: **منذ اربعین سنه ما اقامنی الله علی حال فکرهته**، و گروهی دیگر حال را بقا و دوام روا ندارند چنان‌که جُنید گوید: **الاحوال کالبروق فان بقیت فحدیث النفس**، احوال چون بروق باشد که بنماید و نپاید و آنچه باقی شود نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد؛ و گروهی گفتند اندرین معنی: **الاحوال کاسمها یعنی انهاکما تحل بالقلب تزول**، حال چون نام وی است یعنی اندر حال حلول به دل متصل بود و اندر ثانی حال زایل گردد و هرچه باقی شود صفت گردد و قیام صفت بر موصوف بود و باید که موصوف کاملتر از صفت وی باشد و این محال باشد. و این فَرق بدان آوردم تا اندر عبارات این طایفه و اندر این کتاب هر جا که حال و مقام بینی بدانی که مراد بدان چه چیز است و در جمله بدان که رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال و این محلی است که یک طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبت و غلیان آن و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدت اندر آن است. پس ابتدای آن از مکاسب بود و انتهای آن از مواهب؛ کنون احتمال کند که آنکه اندر ابتدا رضای خودبه‌خود دید گفت مقام است و آنکه اندر انتها رضای خود به حق دید گفت حال است.[1]

سالک در طریقت تا از همهٔ مقامات نگذرد و خود را در هر مقامی قبل از ورود به مقام بالاتر تصفیه نکند و تکمیل ننماید و نیز «احوال» روحانی را که

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۲۶ـ۲۲۴.

خداوند نصیب او فرموده، تحصیل نکند و مزهٔ آنها را نچشد سِیْر او تمام نیست و به کمال نرسیده است. بعد از کامل کردن این مقامات و احوال است که سالک به مراحل و فضاهای عالی تصوّف می‌رسد که صوفیه مقام «معرفت» و «حقیقت» می‌نامند و در این مقام است که طالب «عارف» نامیده می‌شود و خود او این «عرفان» را در درون خویش احساس می‌کند و در این عوالم جانفزا است که «طالب» و «مطلوب» و «عارف» و «معروف» یکی می‌شوند و متحد می‌گردند، به این معنی که سالک چنان در خدا فانی می‌شود که از هستیِ او جز نامی باقی نمی‌ماند و به این نظر که هرچه در او هست «مطلوب» است می‌گویند «طالب» و «مطلوب» متحد شده‌اند.

مولانای رومی در مثنوی، مکرر این موضوع را با شیرینترین عبارات پرورانده است. از جمله، در دفتر پنجم مثنوی در طی حکایتی می‌گوید که معشوقی از عاشق پرسید که: «تو خود را دوست‌تر داری یا مرا؟» گفت: «من از خود مرده‌ام و به تو زنده‌ام، اگر خود را دوست دارم تو را دوست داشته و اگر تو را دوست داشته، خود را دوست داشته‌ام»:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان — در صبوحی کای فلان بن الفلان
مر مرا تو دوست‌تر داری عجب — یا که خود را باز گو ای بوالکرب
گفت من در تو چنان فانی شدم — که پُرَم من از تو از سر تا قدم
بر من از هستیِ من جز نام نیست — در وجودم جز تو ای خوش‌کام نیست
زان سبب فانی شدم من این چنین — همچو سرکه در تو بحر انگبین
همچو سنگی کو شود کُل لعل ناب — پُر شود او از صفات آفتاب
وصف آن سنگی نماند اندر او — پُر شود از وصف خور او پشت و رو
بعد از آن گر دوست دارد خویش را — دوستیِ خور بود آن ای فَتا
اندرین دو دوستی خود فرق نیست — هر دو جانب جز ضیای شرق نیست
جهد کن تا سنگی‌ات کمتر شود — تا به لعلی سنگ تو انور شود
صبر کن اندر جهاد و در عَنا — دَم به دَم می‌بین بقا اندر فنا
وصف هستی می‌رود از پیکرت — وصف مستی می‌فزاید در سرت
وصف سنگی هر زمان کم می‌شود — وصف لعلی در تو محکم می‌شود

بایزید بسطامی گفته:

از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود. از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که‌ای تو من، یعنی به مقام الفناءِ فی‌الله رسیدم؛ و گفت چند هزار مقامات از پس کردم چون نگه کردم خود را در مقام حزب‌الله دیدم یعنی به معنی الله که آن کُنْهْ است راه نیست؛ و گفت حق تعالی سی سال آینهٔ من بود، اکنون من آینهٔ خودم یعنی آنچه من بودم نماندم که من و حق شرک بود، چون من نماندم حق تعالی آینهٔ خویش است. اینک بگویم که آینهٔ خویشم حق است که به زبان من سخن گوید و من در میان ناپدید.[1]

و نیز از بایزید پرسیدند که: «راه به حق چگونه است؟» گفت: «تو از راه برخیز که به حق رسیدی[2].»

به قول صاحب مرصادالعباد:

کی بود ما ز ما جدا مانده　　　من و تو رفته و خدا مانده
پس زبانی که راز مطلق گفت　　　راست جنبید گر اناالحق گفت[3]

شیخ عطار در منطق‌الطیر می‌گوید:

تا دویی برجاست در شرکت بتافت　　　چون دویی برخاست توحیدت بتافت
تو درو گم گرد توحید این بود　　　گم شدن گم کن تَفرید این بود

و خواجه حافظ در همین معنی فرموده است:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۶۰.　　۲. همان کتاب، ص ۱۶۸.
۳. مرصادالعباد، چاپ مرحوم آقا سید حسین شمس‌العرفا، ص ۱۶۳.

اینک مناسب آن است که اندکی به تفصیل از چگونگی سیرِ سالک و سه قسمت آن یعنی «طریقت» و «معرفت» و «حقیقت» گفتگو شود. به طوری که گفته شد «مقامات» سیرِ سالک در طریقت هفت است که ذیلاً از هر یکی از آنها بحث می‌شود.

اول ـ توبه

توبه اولین مقام سیرِ طالب است و آن عبارت از یک نوع انقلاب حال و تحولی است در طالب و ابتدای حیات تازه‌ای است. در ترجمهٔ حال صوفیان بزرگ می‌بینیم که غالباً در عالم خواب یا بعضی پیشامدها در عالم بیداری، از قبیل چیزهایی که به چشم دیده یا به گوش شنیده یا به نحو دیگری احساس کرده‌اند، به طوری آنها را منقلب ساخته و برانگیزانده که از خط زندگی عادی منحرف شده، سالک «طریقت» شده‌اند.

به عقیدهٔ صوفیه، این پیشامدها جذبه‌ای بوده که به آنها رسیده و مانند کوکب هدایتی آنها را به راه صواب سوق داده است. مثلاً به طوری که قبلاً گفته شد ابراهیم ادهم که در ابتدا از امرای بلخ بوده، شبی، به تفصیلی که در حلیة الاولیا و تذکرة الاولیا وارد شده، بر تخت آرمیده بوده وهای هویی بر بام قصر شنیده و چون از سبب جویا شده، گفته‌اند شتر گم کرده‌ایم و در بام قصر می‌جوییم. ابراهیم با تعجب پرسیده که چگونه شترِ گم کرده را بر بام سرای من جستجو می‌کنید؟ می‌گویند تو چگونه بر تخت، ملاقات خدا می‌طلبی؟ و مولانای رومی همین حکایت را در مثنوی آورده است که:

بر سر تختی شنید آن نیکنام ‌ ‌ تَق‌تَقی و های و هویی شب ز بام
گامهای تند بر بام سرا ‌ ‌ گفت با خود این چنین زَهره که را
بانگ زد بر روزن قصر او که کیست ‌ ‌ این نباشد آدمی مانا پَری است
سر فرو کردند قومی بوالعجب ‌ ‌ ما همی‌گردیم شب بهر طلب
هین چه می‌جویید گفتند اشتران ‌ ‌ گفت اشتر بام بر که جُست هان
پس بگفتندش که تو بر تخت و جاه ‌ ‌ چون همی‌جویی ملاقات اله

شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال بایزید بسطامی نوشته است:

نقل است که چون مادرش به دبیرستان فرستاد، چون به سورهٔ لقمان رسید و به این آیت رسید: اِن اشکرلی ولوالدیک، خدای می‌گوید مرا خدمت کن و شکر گوی و مادر و پدر را خدمت کن و شکر گوی، استاد معنی این آیت می‌گفت. بایزید که آن بشنید، بر دل او کار کرد [و] لوح بنهاد و گفت: «استاد مرا دستوری ده تا به خانه روم و سخنی با مادر بگویم.» استاد دستوری داد [و] بایزید به خانه آمد. مادر گفت: «یا طیفور، به چه آمدی؟ مگر هدیه‌ای آورده‌اند یا عذری افتادست؟» گفت: «نه، که به آیتی رسیدم که حق می‌فرماید ما را به خدمت خویش و خدمت تو. من در دو خانه کدخدایی نتوانم کرد. این آیت بر جان من آمده است. یا از خدایم در خواه تا همه آن تو باشم و یا در کار خدایم کن تا همه با وی باشم.» مادر گفت: «ای پسر، تو را در کار خدای کردم و حق خویشتن به تو بخشیدم. برو و خدای را باش.» پس بایزید از بسطام برفت و سی سال در شام و شامات می‌گردید و ریاضت می‌کشید ...

و نیز شیخ فریدالدین عطار در طی صحبت از جُنید بغدادی شرحی می‌نویسد که مثال روشنی است برای بیداری و تذکر اشخاصِ مستعد به دست شیوخ و مَراشد که به منزلهٔ اطبای روحانی بوده‌اند و عین حکایت این است:

نقل است که سیّدی بود که او را ناصری گفتندی. قصد حج کرد. چون به بغداد رسید، به زیارت جُنید رفت و سلام کرد. جُنید پرسید که: سید از کجاست؟ گفت: «از گیلان.» گفت: «از فرزندان کیستی؟» گفت: «از فرزندان امیرالمؤمنین علی رضی‌الله عنه.» گفت: «پدر تو دو شمشیر می‌زد، یکی با کافران و یکی با نفس. ای سید که فرزند اویی، از این دو کدام کار فرمایی؟» سید چون این بشنید بسیار بگریست و پیش جُنید می‌غلتید [و] گفت: «ای شیخ، حج من اینجا بود، مرا به خدای راه نمای.» گفت: «این سینهٔ تو حرم خاص خدای است، تا توانی هیچ نامحرم را در حرم خاص راه مده.» گفت: «تمام شد.»

حاصل آنکه چیزی که انسان را برمی‌انگیزاند تنبّه و تذکر و احساس به نقص خویش است. همین‌که انسان احساس به نقص کرد خود را محتاج به کمال می‌بیند. این حس احتیاج، با عدم استراحت خاطری که به آن منضم است، حالتی در شخص به وجود می‌آورد که به حال «طلب» تعبیر می‌شود و مبدأ هر سیر و سلوکی همین طلب است.

طالب در قدم اول سرگردان است زیرا چیزی که محرک او شده، احتیاج به رفع نقص است ولی نمی‌داند چگونه و از چه راه این نقص را برطرف سازد؛ به این معنی که منظور و مطلوب او روشن نیست و با اطمینان قلب هدف خود را تشخیص نمی‌دهد. بعد از آنکه طالب، مرشد و راهبری یافت و به او دست ارادت داد، «مرید» و چون به راه افتاد، «سالک» نامیده می‌شود.

بنابراین، مبدأ نجات و آغاز سیر به طرف کمال «طلب» است و اگرچه خداوند فیاض است ولی شرط لازم، استفاضهٔ طلب است. حافظ می‌گوید:

طبیب عشق مسیحادم است و مشفق لیک
چو درد در تو نبیند که را دوا بکند

مولانا جلال‌الدین، در مجلّد سوم مثنوی، در طی حکایتی می‌گوید:[1]

تو به هر حالی که باشی می‌طلب — آب مـی‌جو دائماً ای خشک‌لب
کان لب خشکت گواهی می‌دهد — کو به آخر بر سر منبع رود
خشکی لب هست پیغامی ز آب — که به مات آرد یقین این اضطراب
کاین طلبکاری مبارک‌جنبشی‌ست — این طلب در راه حق مانع‌کُشی‌ست
این طلب مفتاح مطلوبات توست — این سپاهِ نصرت و رایات توست
این طلب همچون خروسی در صیاح — می‌زند نعره که می‌آید صباح
گرچه آلت نیستت تو می‌طلب — نیست آلت حاجت اندر راهِ رَب
هر که را بینی طلبکار ای پسر — یار او شو پیش او انداز سر
کز جوار طالبان طالب شوی — وز ظِلالِ غالبان غالب شوی
گر یکی موری سلیمانی بجست — منگر اندر جُستن او سُست سُست

---

۱. چاپ علاءالدوله، ص ۲۲۹.

هرچه داری تو ز مال و پیشه‌ای　　نی طلب بود اول و اندیشه‌ای
چون نهادی در طلب پا ای پسر　　یافتی و شد میسر بی‌خطر
هین مباش ای خواجه یک دم بی‌طلب　　تا بیابی هرچه خواهی ای عجب
عاقبت جوینده یابنده بود　　چونکه در خدمت شتابنده بود
در طلب چالاک شو وین فتح باب　　می‌طلب والله اعلم بالصواب

راجع به انقلاب و آشفتگیِ مولانا جلال‌الدین رومی، افلاکی روایت کرده که روزی مولانا در حالی که از مدرسهٔ پنبه‌فروشان قونیه بیرون آمده و بر استری سوار شده، به اتفاق جماعتی از طلاب علم می‌گذشت شمس تبریزی به او برخورده، پرسید که: «بایزید بسطامی بزرگتر است یا محمد بن عبدالله؟» مولانا گفت: «این چه سؤالی است؟ محمد خاتم النبیین است. چگونه می‌توان بایزید را با او مقایسه کرد؟» شمس‌الدین تبریزی گفت: «پس چرا پیغمبر می‌فرماید: **ماعرفناک حق معرفتک** و بایزید بسطامی می‌گوید: **سبحانی ماا‌عظم شأنی؟**» مولانا به طوری آشفته شد که از استر بیفتاد و مدهوش شد. چون به هوش آمد با شمس به مدرسه‌ای رفت و تا چهل روز در حجره‌ای با او خلوت داشت. یا به گفتهٔ دولتشاه، شمس از مولانا پرسید: «غرض از آموختن علم چیست؟» مولانا گفت: «فراگرفتن آداب شریعت.» شمس گفت: «اینها همه الفاظ است.» مولانا گفت: «تو بگو.» شمس گفت: «علم آن است که تو را به معلوم رساند.» و این بیت سنایی را خواند که:

علم کز تو تو را نه بستاند　　جهل از آن علم به بود صد بار

این جواب مولانا را منقلب و حیران ساخت، چندان که دست از قیل و قال مدرسه برداشت.[۱]

در کتب بزرگان صوفیه و تراجم احوال عرفا نظیر این حکایات فراوان است که همه از نظر معرفت‌النفس و آغاز شوریدگی و انقلابِ حالِ بعضی از اشخاص مستعد و پرشور بسیار مهم است.

---

۱. رجوع شود به رسالهٔ فاضل محترم آقای بدیع‌الزمان فروزانفر در تحقیق احوال و زندگانی مولوی.

صوفیه «توبه» را به این شکل تعریف کرده‌اند که بیداری روح است از غفلت و بی‌خبری، به طوری که گناهکار از راههای ناصوابی که می‌پیماید خبردار می‌شود و از گذشتهٔ بد خود منزجر می‌گردد ولی فقط تذکر و تنبّه کافی نیست که تائب شمرده شود مگر آنکه توبه‌کار بکلی آن معصیت یا معاصی را که مرتکب بوده و متذکر شده، رها نماید و به اضافه، با کمال اهتمام مصمم شود که بار دگر به آن معاصی برنگردد و البته اگر نتواند به نذر و عهد خود وفا کند دوباره باید به خود آمده، رو به خدا آورد زیرا عفو او لایتناهی است و به قول شیخ عطار در منطق‌الطیر:

تو یقین می‌دان که صد عالم گناه   از تَفِ یک توبه برخیزد ز راه

یکی از صوفیه هفتاد بار تائب شده و هفتاد بار توبهٔ خود را شکست تا آنکه بالأخره به توبهٔ دائمی موفق شد.[1]

شیخ عطار در منطق‌الطیر می‌گوید:

گر نبودی مرد تائب را قبول   کی بُدی هر شب برای او نزول
گر گنه کردی دَرِ او هست باز   توبه کن کاین در نخواهد شد فراز
گر در آیی از دَرِ صدقی دَمی   صد فتوحت پیشباز آید همی[2]

تائب باید به هر اندازه‌ای که مقدور باشد آنهایی را که از او بدی دیده‌اند راضی کند و زحمتی را که به آنها رسانیده، جبران نماید.

جُنید بغدادی گفته: «توبه را سه معنی است: اول ندامت، دوم عزم بر ترکِ معاودت، سوم خود را پاک کردن از مظالم و خصومت.»[3] ذوالنون مصری گفته:

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۸۴.

۲. مولانای رومی در مجلّد چهارم مثنوی می‌گوید که درِ توبه همیشه باز و گشوده است:

توبه را از جانب مغرب دَری   باز باشد تا قیامت بر وَری
تا ز مغرب بر زند سر آفتاب   باز باشد آن در از وی سر متاب
هست جنّت را ز رحمت هشت در   یک درِ توبه است زان هشت ای پسر
این همه گه باز باشد گه فراز   وان درِ توبه نباشد جز که باز
هین غنیمت دار در باز است زود   رَخت آنجا کش به کوریِ حسود

۳. تذکرة‌الاولیا، ج ۲، ص ۳۲.

توبهٔ عوام از گناه است و توبهٔ خواص از غفلت؛ و گفت توبه دو قسم است: توبهٔ اِنابت و توبهٔ استجابت. توبهٔ اِنابت آن است که بنده توبه کند از خوف عقوبت خدای و توبهٔ استجابت آن است که توبه کند از شرمِ کَرَم خدای. و گفت بر هر عضوی توبه‌ای است: توبهٔ دل، نیّت کردن است بر ترک حرام؛ و توبهٔ چشم، فرو خوابانیدن است چشم را از محارم؛ و توبهٔ دست، ترکِ گرفتن است در گرفتنِ مَناهی؛ و توبهٔ پای، ترک رفتن است به مَلاهی؛ و توبهٔ گوش، نگاه داشتن است گوش را از شنودن اباطیل؛ و توبهٔ شکم، خوردن حلال است ...[۱]

سهل بن عبدالله تُستری گفته: «اول توبهٔ اجابت است، پس اِنابت است، پس توبه است، پس استغفار؛ اجابت به فعل بود، و اِنابت به دل، و توبه به بیت، و استغفار از تقصیر[۲].»

و نیز او گفته است: «توبه فریضه‌ای است بر بنده به هر نفسی؛ خواه خاص، خواه عام، خواه مطیع باشی، خواه عاصی.»

به عقیدهٔ بزرگان صوفیه، توبه نتیجهٔ فضل و رحمت الهی است که شامل حال گناهکار می‌شود که: **ویختص برحمته من یقاء**، خاص گردانم به رحمت خویش هر که را خواهم. واسطه و علل و اسباب از میان برداشته است تا بدانند که عطای محض است[۳]. به این معنی که توبه نتیجهٔ توجهی است که از خالق به مخلوق می‌شود، نه توجه مخلوق به خالق.

تا که از جانب معشوق نباشد کششی   کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد

شخصی به رابعهٔ عدویّه گفت: «کسی گناه بسیار دارد. اگر توبه کند درگذارد؟» گفت: «چگونه توبه کند مگر خدایش توبه دهد و درگذارد.» و نیز رابعه گفته: «اگر ما به خود توبه کنیم، به توبهٔ دیگر محتاج باشیم[۴].»

یکی از نکات مهمی که در بین پیروان طریقت مورد بحث واقع شده این است که آیا توبه کننده پس از توبهٔ از گناه یا گناهانی که مرتکب بوده، باید آن

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۲۸.   ۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۶۳.
۳. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۴.   ۴. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۶۷.

گناه را در خاطر داشته باشد یا فراموش کند. جماعتی از مشایخ از قبیل سهل بن عبدالله بر آن‌اند که: هرگز گناهِ کرده را فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگرچه عمل بسیار داری بدان مُعجَب نگردی، از آنچه حسرت کردار بد مقدّم بود بر اعمال صالح.[1]

جُنید بغدادی و جماعتی از پیشروان صوفیه بر آن‌اند که: توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی، از آنچه تائب مُحب بود و مُحب اندر مشاهدت بود و اندر مشاهدت، [ذکرِ] جفا، جفا باشد. چند گاه با جفا باشد و باز چند گاه با ذکر جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد و رجوع این خلاف اندر خلاف مجاهدت و مشاهدت بسته است.[2]

علت این اختلافِ عقیده این است که سهل بن عبدالله، تائب را قائم به خود می‌شمارد و بنابراین فراموشیِ گناه را غفلت می‌داند، در حالی که جُنید توبه‌کار را قائم به خدا می‌شمارد و بنابراین بعد از فنای صفت، تذکر به گناه را روا نمی‌دارد زیرا به عقیدهٔ او توبه‌کار باید از خودیِ خود یاد نکند تا چه رسد به گناهی که وقتی مرتکب شده است.

در مثنوی[3] مولانا جلال‌الدین رومی، در داستان «پیر چنگی» وقتی که او توبه می‌کند و گریه و زاری می‌نماید عُمَر به او می‌گوید گریه مقام هستی است و باید به مقام استغراق درآمد:

پس عُمَر گفتش که این زاری تو — هست هم آثار هشیاری تو
بعد از آن او را از آن حالت براند — ز اعتذارش سوی استغراق خواند
هست هشیاری ز یادِ ما مَضی — ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتشی برزن به هر دو تا به کی — پُرگره باشی از این هر دو چو نی
تا گره با نی بود همراز نیست — همنشین آن لب و آواز نیست
ای خبرهات از خبرده بی‌خبر — توبهٔ تو از گناه تو بتر
راه فانی گشته راهی دیگر است — زانکه هشیاری گناهی دیگر است
ای تو از حال گذشته توبه‌جو — کی کنی توبه از این توبه بگو

---

۱ و ۲. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۸۱.

۳. مجلّد اول مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۵۸.

جُنَید گفته است که از همهٔ کتابهایی که خوانده‌ام مرا چندان فایده‌ای نبود که اندر این بیت:

اذا قلت ما اذنبتُ قالتُ مجیبةً حیاتک ذنب لایقاسُ به ذنب

و مقصود او این است که توبهٔ حقیقی و واقعی آن است که توبه‌کار، جز خدا هر چیزی را فراموش کند زیرا تذکر به گناه، تذکر به هستی خود است و تذکر به هستی خود از بزرگترین حجابهای سالک است و از خودبینی و خودخواهی که کفرِ طریقت است حکایت می‌کند. به قول خواجه حافظ:

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست
کفر است در این مذهب خودبینی و خودرایی

البته در هر یکی از فِرَقِ صوفیه، خواص و عوامی هست و این اصلِ فراموش کردن گناه ممکن است در بین خواص مصداق پیدا کند و اصلِ مفیدی هم باشد، در حالی که در بین عوام و مبتدیان مصداق پیدا نمی‌کند و فایده‌ای هم ندارد و برعکس شاید تذکر به گناهی که قبلاً داشته و شکر بر خلاصی یافتن از آن مفید باشد.

چون در مقامات طریقت، توبه اولین مقامات و نقطهٔ شروع سیر و سلوک است مناسب چنان است که اندکی به تفصیل در آن بحث شود و به این منظور عین عبارات هُجویری را ذیلاً نقل می‌کنیم.

هُجویری در کشف حجاب چهارم در طی صحبت از پاکیزگی می‌گوید:

چون کسی به ظاهر قصد خدمت کند باید که به ظاهر طهارت کند و چون به باطن قصد قربت کند باید که طهارتِ باطن کند؛ طهارتِ ظاهر به آب و از آنِ باطن به توبه و رجوع کردن به درگاه حق تعالی. کنون من حکم توبه با متعلقاتش را به شرح بیارم تا حقیقت آن تو را معلوم گردد، ان‌شاءَالله. بدان که اول مقامِ سالکان طریق حق توبه است، چنان‌که اول درجهٔ طالبان خدمت، طهارت، کما قال‌الله تعالی **یا ایها الذین آمنوا توبوا الی‌الله توبةً نصوحاً**، و نیز گفت: **و توبوا الی‌الله جمیعاً**، و رسول گفت: **ما من شیء احب الی‌الله من شاب تائب**، نیست چیزی بر خداوند تعالی دوست‌تر از جوانی

توبه کرده، و نیز گفت: **التائب من‌الذنب کم لاذنب له ثم قال اذا احب‌الله عبداً لم‌یضرّه ذنب ثم تلا ان‌الله یحب‌التوابین**، تائب از گناه بی‌گناه شود و چون خدای تعالی بنده‌ای را دوست دارد گناه وی را زیان ندارد. گفتند: علامت توبه چیست؟ گفتا: ندامت، اما آنچه گفت گناه، مر دوستان را زیان ندارد یعنی بندهٔ بی‌گناه کافر نشود و در ایمانش خلل درنیاید و چون سرمایه را گناه زیان ندارد زیانِ معصیتی که عاقبت آن نجات باشد، به حقیقت زیان نباشد. و بدان که توبه اندر لغت به معنی رجوع باشد، چنان‌که گوید **تابَ ای رجع**، پس بازگشتن از نهی خداوند تعالی بدانچه خوب است از امر خداوند تعالی حقیقت توبه بود. و پیغمبر گفت: **الندم توبه**، پشیمانی توبه باشد و این لفظی است که شرایط توبه، به جمله، اندر این مُوَدَّع است، از آنچه یک شرط توبه را اَسَف است بر مخالفت، و دیگر اندر حال ترکِ زَلَّت، و سه دیگر عزم ناکردن به معاودت به معصیت، و این هر سه شرط اندر ندامت بسته است که چون ندامت به حاصل آمد اندر دل، این دو شرط دیگر تبعِ آن باشد و ندامت را سه سبب باشد، چنان‌که توبه را سه شرط: یکی چون خوف عقوبت بر دل سلطان شود و اندوه کردارها بر دل صورت گیرد ندامت حاصل آید، و دیگر آنکه ارادت نعمت بر دل مستولی شود معلوم گردد که به فعلِ بد و نافرمانی آن نیابد از آن پشیمان شود به امید آنکه بیابد، و سه دیگر شرم خداوند شاهد شود و از مخالفت پشیمان گردد. پس یکی از این سه تائب بود و یکی مُنیب و یکی اَوّاب، و توبه را سه مقام است: یکی توبه و دیگر اِنابت و سه دیگر اوبت. توبهٔ خوف عقاب را انابت، طلب ثواب را اوبت، رعایت فرمان را از آنچه توبه مقام عامهٔ مؤمنان است و آن از کبیره بود، لقوله تعالی: **یا ایها الذین آمنوا توبوا الی‌الله توبة نصوحاً**، و اِنابت مقام اولیاست و مقربان، لقوله تعالی، **من خشی‌الرحمن بالغیب و جاء بقلب منیب**، و اوبت مقام انبیاست و مرسلان، لقوله تعالی: **نعم العبد انه اوّاب**. پس توبه، رجوع از کبایر بود به طاعت، و اِنابت، رجوع از صغایر به محبت، و اوبت رجوع از خود به خداوند تعالی. فرق میان آن که از فواحش به اوامر رجوع کند و از آن آنکه از لَمَم و اندیشه به محبت رجوع کند و

میان آنکه از خودیِ خود به حق رجوع کند ظاهر است و اصل توبه از زَواجر حق تعالی باشد و بیداری دل از خواب غفلت و دیدن عیب حالی. و چون بنده تفکر کند اندر سوءِ احوال و قبح افعال خود و از آن خلاص جوید حق تعالی اسباب توبه بر وی سهل گرداند و وی را از شومیِ معصیت وی برهاند و به حلاوت طاعت برساند و روا باشد که به نزدیک اهل سنّت و جماعت و جملهٔ مشایخ معرفت که کسی از یک گناه توبه کند و گناهان دیگر می‌کند خداوند تعالی بدانچه وی از آن یک گناه باز بودست وی را ثواب دهد و باشد که به برکات آن از گناهان دیگرش باز آرد؛ چنان‌که شخصی مِیخواره و زانی باشد، از زنا توبه کند و بر مِی خوردن مُصِر می‌باشد توبهٔ وی از آن یک گناه درست باشد با ارتکابش بر این گناه دیگر. و بهشمیان از معتزله گویند اسم توبه درست نیاید جز بر کسی که از همهٔ کبایر مُجتَنِب باشد و این قول محال است از آنچه بر هر معاصی که بنده بکند وی را بدان عقوبت بود و چون به ترک یک نوع بگوید از عقوبت آن ایمن شود، لامحاله بدان تائب بود و نیز کسی اگر بعضی از فرایض بکند و بعضی دست باز دارد، لامحاله بدانچه می‌کند وی را ثواب باشد چنان‌که بر آنکه می بکند عقاب باشد و اگر کسی را آلت معصیت موجود نباشد و اسباب آن مهیا نه، از آن توبه کند تائب بود از آنچه توبه را یک رکن ندامت بود که وی را بدان توبه برگذشته ندامت حاصل آید و اندر حال از آن جنس معصیت مُعرِض است و عزم دارد که اگر آلت موجود گردد و اسباب مهیا، من هرگز بر این معصیت باز نگردم.

و مشایخ، مختلف‌اند اندر وصف توبه و صحت آن. سهل بن عبدالله با جماعتی، رحمهم‌الله، بر آن‌اند که **التوبة ان لاتنسی ذنبک**، توبه آن باشد که هرگز گناهِ کرده را فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگرچه عمل بسیار داری بدان مُعجَب نگردی، از آنچه حسرت کردار بد مقدّم بود بر اعمال صالح و هرگز این کس مُعجَب نشود که گناه فراموش نکند. و باز جُنید و جماعتی، رحمهم‌الله، بر آن‌اند که **التوبه ان تنسی ذنبک**، توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی، از آنچه تائب محُب بود و مُحب اندر مشاهدت

بود و اندر مشاهدت، ذکرِ جفا، جفا باشد. چند گاه با جفا باشد و باز چند گاه با ذکر جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد و رجوع این خلاف اندر خلاف مجاهدت و مشاهدت بسته است. ذکر این در مذهب سَهلیان باید جست، آنکه تائب را به خود قائم گوید نسیانِ ذَنبِ وی را غفلت داند و آنکه به حق قائم گوید ذکر ذَنبِ وی را شرک نماید و در جمله اگر تائب باقی‌الصفه باشد عقدهٔ اسرارش حل نگشته باشد و چون فانی‌الصفه باشد ذکر صفت ورا درست نیاید. موسی گفت: **تبت الیک**، در حال بقای صفت، و رسول گفت: **لااحصی ثناء علیک**، در حال فنای صفت. فی‌الجمله ذکر وحشت اندر محل قربت، وحشت باشد و تائب را باید که از خودیِ خود یاد نیاید، گناهش چگونه یاد آید، و به حقیقت، یادِ گناه، گناه بود، از آنچه محل اعراض است و همچنان که گناه محل اعراض است یاد آن هم محل اعراض باشد و ذکر غیر آن همچنان؛ و چنان که ذکر جرم، جرم باشد نسیان او هم جرم بود، از آنچه تعلق ذکر و نسیان هر دو به تو باز بسته است. جُنید گفت که کتب بسیار برخواندم مرا چندان فایده نبود که اندر این بیت:

اذا قلت ما اذنبت قالت مجیبة حیاتک ذنب لایقاس به ذنب

چون وجود دوستی اندر حضرت دوستی جنایت بود وصفش را چه قیمت بود و فی‌الجمله توبه تأیید ربّانی بود و معاصی فعل جسمانی. چون بر دل ندامت اندر آید، بر تن هیچ آلت نماند که ندامت دل را دفع کند [و] چون در ابتدا فعل وی دافع توبه نبود، چون بیامد اندر انتها نیز فعلش حافظ توبه نباشد و خداوند گفت، عزّ و جلّ: **فتاب علیه انه هو التواب الرحیم**، و مر این را در نَصِّ کتاب نظایر بسیار است تا حدی که از معروفی به اثبات کردن حاجت نیاید. پس توبه بر سه گونه باشد: یکی از خطا به صواب، و دیگر از صواب به اَصوَب و سه دیگر از صواب خود به حق از خطا به صواب بود، لقوله تعالی: **والذین اذا فعلوا فاحشة اوظلموا انفسهم ذکروا الله فاستغفروا لذنوبهم الایة**، و از صواب به اَصوَب آنکه موسی گفت: **تبت الیک**، و از خود به حق، کما قال النبی: **و انه لیغان علی**

قلبی و انی لاستغفرالله فی کل یوم سبعین مرة. ارتکاب خطا زشت و مذموم است و رجوع از خطا به صواب، خوب و محمود و این توبهٔ عام است و حکم این ظاهر است و تا اَصوَب باشد، به اصواب قرار گرفتن وَقفَت است و حجاب، و رجوع از صواب به اَصوَب اندر درجهٔ اهل همت، ستوده و این توبهٔ خاص است و محال باشد که خواص از معصیت توبه کنند. ندیدی که همهٔ عالم اندر حسرت رؤیت خدای عزّ و جلّ می‌سوختند و موسی از آن توبه کرد، از آنچه رؤیت به اختیار خواست و اندر دوستی، اختیار آفت بود [و] ترکِ آفتِ اختیار وی مر خلق را ترک رؤیت نمود، و رجوع از خود به حق در درجهٔ محبت است یا چنان‌که از آفت مقام اعلا از وقوف بر مقام عالی توبه کند و از دیدهٔ مقامات و احوال نیز توبه کند، چنان‌که مقامات مصطفی هر دم بر ترقی بود، چون به مقام برتر می‌رسید، از مقام فروتر استغفار می‌کرد و از دیدن آن مقام توبه به جا می‌آورد. بدان که توبه را شرط تأیید نیست از بعد آنکه عزم بر رجوع ناکردن به معصیت درست باشد، اگر تائبی را فترتی افتد و به معصیت بازگردد، به غیر صحت عزم رجوع اندر آن ایام گذشته، حکم و ثواب توبه یافته باشد و از مبتدیان و تائبان این طایفه بودند که توبه کردند و باز فترت افتادشان و به خرابی بازگشتند، آنگاه به حکم تنبیهی به درگاه آمدند تا یکی از مشایخ، رحمهم‌الله، گفته است که من هفتاد بار توبه کردم و باز به معصیت بازگشتم تا هفتاد و یکم بار استقامت یافتم.[1]

ذوالنون مصری گوید: **توبة العوام من الذنوب و توبة الخواص من الغفلة،** توبهٔ عام از گناه باشد و توبهٔ خاص از غفلت، از آنچه عام را از ظاهرِ حال پرسند و خواص را از تحقیقِ معاملت، از آنچه غفلت مر عوام را نعمت است و مر خواص را حجاب. ابوحفص حداد گوید: **لیس للعبد فی‌التوبة شیء لان التوبة الیه لامنه،** از توبه به بنده هیچ‌چیز نیست، از آنچه توبه از حق به بنده است نه از بنده به حق و بدین قول باید که تا توبه مکتسبِ

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۷۸.

بنده نباشد که موهبتی باشد از مواهب حق سبحانه و تعالی، و تعلق این قول به مذهب جُنید باشد و ابوالحسن بوشنجه گوید در توبه: **اذا ذکرت الذنب ثم لاتجد حلاوته عند ذکره فهو التوبة**، چون گناه را یاد کنی و از یاد کردن آن دردل لذتی نیابی، آن توبه باشد؛ از آنچه ذکر معصیت یا به حسرتی بود یا به ارادتی، چون کسی به حسرت و ندامت معصیت خود یاد کند تائبی باشد و هر که به ارادت معصیت یاد کند عاصی باشد، از آنچه در فعل معصیت چندان آفت نباشد که اندر ارادت، از آنکه فعل آن یک زمان بود و ارادتش همیشه. پس آنکه یک ساعت به تن با معصیت بود، نه چنان باشد که روز و شب به دل با آن صحبت کند. ذوالنون مصری گوید: توبه دو گونه باشد: یکی توبهٔ اِنابت و دیگر توبهٔ استجابت. توبهٔ اِنابت آن بود که بنده توبه کند از خوف عقوبت خدای تعالی، و توبهٔ استجابت آنکه توبه کند از شرمِ کَرَمِ خدای عزّ و جلّ. تولد خوف از کشف جلال بود و از آن حیا از نظارهٔ جمال، پس یکی در جلال از آتش خوف وی می‌سوزد و یکی اندر جمال نور، از نور حیا می‌فروزد. یکی از این در سُکر آن بود و دیگری مدهوش، اهل حیا اصحاب سُکر بودند و اهل خوف اصحاب صَحو و سخن در این دراز است من کوتاه کردم خوفِ تطویل را.[۱]

مرشد یا ولیّ

توبه‌کار بعد از توبه باید پیرو و مطیع کسی شود که او را راهبری نماید و به اصطلاح صوفیه باید مرشدی انتخاب کند. این مرشد به اسامی مختلف نامیده می‌شود، از قبیل «پیر» و «ولیّ» و «شیخ» و «قطب»[۲] و «دلیل راه»، و

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۸۴.

۲. به اصطلاح متأخرین صوفیه، «شیخ» کسی است که در مراحل طریقت کامل شده باشد و بتواند مبتدیان را دستگیری و راهنمایی کند. «شیخ» چون به مراحل عالی کمال برسد و در کمال استغنای تام پیدا کند «قطب» نامیده می‌شود.

شخصی است که تجربه و علم کافی دارد و خود به حق واصل شده است.

مولانا عبدالرحمان جامی در نفحات‌الانس در باب ولایت و ولیّ می‌گوید:

ولایت مشتق است از ولیّ، و آن بر دو قسم است: ولایت عامه و ولایت خاصه. ولایت عامه مشترک است میان همهٔ مؤمنان. قال‌الله تعالی: **الله ولی‌الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور**، و ولایت خاصه مخصوص است به واصلان از ارباب سلوک، و **هی عبارة عن فناء العبد فی الحقّ و بقائه به فالو لی هو الفانی فیه و الباقی به**، و فنا عبارت است از نهایت سیرِ الی‌الله، و بقا عبارت است از هدایت سیرِ فی‌الله، چه سیرِ الی‌الله وقتی منتهی شود که بادیهٔ وجود را به قَدَمِ صدق یکبارگی قطع کند، و سیرِ فی‌الله آنگاه متحقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجودی و ذاتی مطهر از لوث حَدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم اتّصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقی کند. ابوعلی جوزجانی گوید، رحمه‌الله: **الولی هو الفانی من حاله والباقی فی مشاهدة الحق لم‌یمکن له عن نفسه اخبار و لامع غیرالله قرار**، ولیّ آن بود که فانی بود از حال خود و باقی بود به مشاهدهٔ حق [و] ممکن نباشد مر او را که از خود خبر دهد و با غیر خداوند بیارامد. ابراهیم ادهم، رحمةالله علیه، مردی را گفت: خواهی که ولیّ باشی از اولیاءالله؟ گفت بلی، خواهم. گفت: **لاترغب فی شیء من‌الدنیا و الاخرة و افرغ نفسک لله تعالی و اقبل بوجهک علیه**، به دنیا و عُقبا رغبت مکن که رغبت به اینها اِعراض بود از حق سبحانه و تعالی، و فارغ کن مر خود را از برای دوستی خداوند، و دنیا و عُقبا را در دل راه مده و روی دل به حق آر و چون این اوصاف در تو موجود شد ولیّ باشی.

برای اینکه اهمیت مقام ولیّ و پیر در تصوّف روشن شود[1] بهترین وسیله

---

۱. نیکلسون در مقدمهٔ انگلیسی ترجمهٔ منتخبات دیوان شمس تبریزی می‌گوید: همان طور که فلوطین تعلیم می‌داد که «هستی مطلق» یعنی خدا بکلی از حیّز ادراک بشر خارج است و این عقیده سبب شد که نوافلاطونیان و پیروان آنها در بین فلاسفهٔ کلیسا معتقد به واسطه‌هایی بین خدا و خلق شوند و عقیدهٔ به ارواح و فرشتگان و اولیا و قدیسین رسوخ کامل یافت زیرا عقیدهٔ به این وسایط که در حکم نردبانهای نورانی بین آسمان و زمین ←

استشهاد از بزرگان صوفیه است، از جمله مولانای رومی در مثنوی که یکی از بزرگترین شاهکارهای آثار ادبی ایران و بلاشک جامعترین و عالیترین و دلپذیرترین آثار متصوّفه اسلام است [و] در موارد عدیده، ولیّ را به تعبیرات گوناگون وصف می‌کند [و] از جمله می‌فرماید:

پس به هر دوری ولیّیی قائم است　　تا قیامت آزمایش دائم است
هر که را خوی نکو باشد بِرَست　　هرکسی کو شیشه‌دل باشد شکست
پس امام حَیّ قائم آن ولیّ‌ست　　خواه از نسل عُمَر خواه از علی‌ست
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو　　هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چو نور است و خِرَد جبرئیل او　　آن ولیِّ کم از او قندیل او
وانکه زین قندیل کم مشکات ماست　　نور را در مرتبت ترتیبهاست
زانکه هفصد پرده دارد نور حق　　پرده‌های نوردان چندین طَبَق
از پس هر پرده قومی را مقام　　صف صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام

و نیز می‌گوید:

سایهٔ یزدان بود بندهٔ خدا　　مردهٔ این عالم و زندهٔ خدا
دامن او گیر و رو تو بی‌گمان　　تا رهی از آفت آخر زمان
کَیفَ مَدَّ الظِلَّ نقش اولیاست　　کو دلیل نور خورشید خداست
اندر این وادی مرو بی این دلیل　　لا اُحِبُّ الآفِلین گو چون خلیل
رو ز سایه آفتابی را بیاب　　دامن شه شمس تبریزی بتاب
ره ندانی جانب این سور و عُرس　　از ضیاءالحق حسام‌الدین بپرس

و نیز می‌گوید:

← بودند حالِ یأسِ صِرفی را که حکمت نوافلاطونی تعلیم می‌داد تعدیل می‌کرد صوفیه هم مثل آنها به اشخاصی به نام قطب و شیخ و مرشد و پیر متوسل بودند و می‌گفتند که اگر انسان به خود واگذارده شود گمراه خواهد شد. غلوّ در مقام پیر و مرشد بسیار بود، به این معنی که او را روحاً متحد با خدا شمرده، اعمال او را اعمال خدا می‌دانستند و هرچه از او صادر می‌شد بدون چون و چرا بجا و صواب شمرده می‌شد.

قطب شیر و صید کردن کار او — باقیان این خلق باقی‌خوار او
تا توانی در رضای قطب کوش — تا قوی گردد کند در صید جوش
چون برنجد بی‌نوا گردند خلق — کز کف عقل است چندین رِزقِ خلق
زانکه جمله خلق باقی‌خوار اوست — این نگهدار ار دل تو صیدجوست
او چو عقل و خلق چون اجزای تن — بستهٔ عقل است تدبیر بدن
قطب آن باشد که گِردِ خود تَنَد — گردش افلاک گِردِ او زند

و نیز در دفتر اول مثنوی «در صفت پیر و مطاوعت وی» می‌گوید:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر — هست بس پرآفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای — بی‌قلاووز اندر آن آشفته‌ای
پس رهی را که ندیدستی تو هیچ — هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
گر نباشد سایهٔ او بر تو گول — بس تو را سرگشته دارد بانگ غول
غولت از راه افکند اندر گزند — از تو داهی‌تر درین ره بس بُدند
از نُبی بشنو ضلال رهروان — که چه سان کرد آن بلیس بَدرَوان
صد هزاران ساله راه از جاده دور — بردشان و کردشان اِدبار و عور
هر که او بی‌مرشدی در راه شد — او ز غولان گمره و در چاه شد
با هوا و آرزو کم باش دوست — چون یُضِلُّک عَن سَبیلِ‌الله اوست
این هوا را نشکند اندر جهان — هیچ چیزی همچو سایهٔ همرهان

*

گفت پیغمبر علی را کای علی — شیر حقی پهلوانی پُردلی
لیک بر شیری مکن هم اعتمید — اندرآ در سایهٔ نخل امید
هر کسی گر طاعتی پیش آورند — بهر قُربِ حضرتِ بی‌چون و چند
تو تقرب جو به عقل و سرّ خویش — نی چو ایشان بر کمال و برّ خویش
اندرآ در سایهٔ آن عاقلی — کش نتاند بُرد از ره ناقلی
پس تقرب جو بدو سوی اله — سر مپیچ از طاعت او هیچ‌گاه
زانکه او هر خار را گلشن کند — دیدهٔ هر کور را روشن کند
ظلّ او اندر زمین چون کوه قاف — روح او سیمرغِ بس عالی‌طواف

دستگیر و بندهٔ خاص اله / طالبان را می‌برد تا پیشگاه
گر بگوییم تا قیامت نَعت او / هیچ آن را غایت و مقطع مجو
آفتاب روح نی آنِ فلک / که ز نورش زنده‌اند اِنس و مَلَک
در بشر روپوش گشته‌ست آفتاب / فهم کن واللهُ اَعلَم بِالصَّواب

در جای دیگر، در بیان عارفِ واصِل می‌گوید: دعا و درخواست عارفِ واصِل از حق، در حکم درخواست حق است از خود، به دلیل اینکه خداوند دربارهٔ عارفِ واصلِ فرموده که: **کنت له سمعاً و بصراً و لساناً و یداً**، و نیز به آیهٔ قرآن استشهاد می‌جوید که: **ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی**. از جمله می‌گوید:

کان دعای شیخ نی چون هر دعاست / فانی است و گفتِ او گفت خداست
چون خدا از خود سؤال و کَد کند / پس دعای خویش را چون رد کند

شیخ فریدالدین عطار در مثنوی منطق‌الطیر که یکی از کتابهای بسیار باحال و ذی‌قیمت صوفیه است بعد از آنکه شرح مجمع مرغان را برای طلب سیمرغ می‌دهد، می‌گوید که همهٔ مرغان بعد از مشاورهٔ بسیار تصمیم گرفتند که در طلب سیمرغ روان شوند و در این موقع که عزم راه کردند اولین فکر اینها این شد که باید «راهبر» و «پیشوایی» انتخاب کنند.[1]

عزم ره کردند عزمی بس درست / از برای ره سپردن گشته چُست
جمله گفتند این زمان ما را به نقد / پیشوایی باید اندر حل و عقد
تا بود در راه ما را رهبری / زانکه نتوان یافت راه خودسری
در چنین ره صاحبی باید شگرف / تا توان بگذشت ازین دریای ژرف
حاکم خود را به جان فرمان بریم / جز به حکم و امر او ره نسپریم

سالک چون ولیّ و مرشد خود را انتخاب کرد و دست ارادت به او سپرد باید چشم‌بسته مطیع او باشد و بدون چون و چرا اوامر او را واجب‌الاطاعه بشمرد. به قول حافظ:

---

۱. منطق‌الطیر، چاپ طهران، ص ۱۱۰.

به مِی سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها

به این معنی که تردید و تأمل در اجرای اوامر مرشد و ولیّ، و تصور خطا و اشتباه برای او کفر طریقت است.

مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر دوم مثنوی، در حکایتی می‌گوید:

آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد
کاو بد است و نیست بر راه رشاد
شاربِ خَمر است و سالوس و خبیث
مر مریدان را کجا باشد مُغیث
آن یکی گفتش ادب را هوش دار
خُرد نبود این چنین ظن بر کِبار
دور از او و دور از اوصاف او
که ز سیلی تیره گردد صاف او
این چنین بُهتان منه بر اهل حق
کاین خیال توست برگردان ورق
این نباشد ور بود ای مرغ خاک
بحرِ قُلزُم را ز مُرداری چه باک
نیست دونَ‌القُلَّتَین و حوض خُرد
کش تواند قطره‌ای از کار بُرد
آتش ابراهیم را نبود زیان
هر که نمرودی‌ست گو می‌ترس از آن
واصلان را نیست جز چشم و چراغ
از دلیل و راهشان باشد فراغ
آن مرید شیخ بد گوینده را
آن به کفر و گمرهی آکنده را
گفت تو خود را مزن بر تیغ تیز
هین مکن با شاه و با سلطان ستیز

حوض با دریا اگر پهلو زند
خویش را از بیخِ هستی بَر کَنَد
نیست بحری کاو کران دارد که تا
تیره گردد او ز مُردار شما
بحر را حدّ است و اندازه بدان
شیخ و نور شیخ را نبود کران
پیشِ بی‌حد هرچه محدود است «لا»ست
کُلُّ شَیءٍ غَیْرِ وَجهِ الله فناست
کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست
زانکه او مغز است و این دو، رنگ و پوست
این فناها پردهٔ آن وجه گشت
چون چراغی خُفیهِ اندر زیر طشت
پس سَرِ این تن حجاب آن سر است
پیش آن سر، این سَرِ تن کافر است
کیست کافر غافل از ایمان شیخ
کیست مرده بی‌خبر از جان شیخ

و نیز در حکایت دیگری در همین مجلّد دوم می‌گوید:

عایشه روزی به پیغمبر بگفت — یا رسول‌الله تو پیدا و نهفت
هر کجا باشد نمازی می‌کنی — می‌رود در خانه ناپاک و دَنی
گرچه می‌دانی که هر طفل پلید — کرد مستعمل به هر جا که رسید
بی‌مُصَلا می‌گزاری تو نماز — هر کجا روی زمین بگشای راز
گفت پیغمبر که از بهر مِهان — حق نجس را پاک گرداند بدان
رو که سجده‌گاه ما را لطف حق — پاک گردانید تا هفتم طبق
هان و هان ترک حسد کن با مِهان — ور نه ابلیسی شوی اندر جهان
کاو اگر زهری خورَد شهدی شود — تو اگر شهدی خوری زهری بود
کاو بَدَل گشت و بَدَل شد کار او — لطف گشت و نور شد هر نار او

در دیوان خواجه حافظ نیز بعضی اشارات به این موضوع هست. با آنکه خود حافظ، به گفتهٔ جامی در نفحات‌الانس، معلوم نیست دست ارادت به کسی داده باشد ولی همان طور که جامی گفته، سخنان حافظ بر مشرب این طایفه بغایت مطبوع افتاده است؛ از جمله ابیات ذیل را در این موضوع از دیوان خواجه حافظ التقاط نموده، در اینجا نقل می‌کنیم:

گذار بر ظلمات است خضرِ راهی کو　　مباد کآتش محرومی آب ما ببرد

*

به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم　　که من به‌خویش نمودم صد اهتمام و نشد

*

سعی نابرده در این راه به جایی نرسی　　مزد اگر می‌طلبی طاعت استاد ببر

*

من به سر منزل عنقا نه به خود بردم راه　　قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

*

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن　　ظلمات است بترس از خطر گمراهی
گذرت بر ظلمات است بجو خضر رهی　　که در این مرحله بسیار بود گمراهی

*

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست
کفر است در این مذهب خودبینی و خودرایی

*

مگر خضر مبارک‌پی تواند　　که این تنها بدان تنها رساند

هُجویری در کشف‌المحجوب، در این موضوع می‌گوید:

بدان قواک الله که این [ولایت] متداول است میان خلق و کتاب و سنّت بدان ناطق است، لقوله تعالی: **الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم و لاهم یحزنون**؛ و نیز گفت: **نحن اولیاوکم فی الحیوة الدنیا**؛ و جای دیگر گفت: **الله ولیُ‌الذین آمنوا**؛ و پیغمبر گفت: **انّ من عبادالله لعباداً یغبطهم الانبیاء و الشهدا قیل من هم یا رسول الله وصفهم لنا نحبّهم قال قوم تحابّوا بروح الله من غیر اموال و لااکتساب وجوههم نور علی منابر من نور لایخافون اذا خاف الناس و لایحزنون اذا حزن الناس ثم تلا الا ان اولیاءالله لاخوف علیهم و لاهم یحزنون**؛ و نیز پیغمبر گفت که خداوند گفت، عزّ و جلّ: **من آذی لی ولیاً فقد استحل محاربتی**، و مراد از این، آن است تا بدانی که خدای عزّ و جلّ را اولیاست که ایشان را به دوستی و ولایت مخصوص گردانیده است و والیانِ مُلکِ وی‌اند که برگزیدشان و نشانهٔ اظهار فعل گردانیده و به انواع کرامات مخصوص گردانیده و آفات طبیعی از ایشان پاک کرده و از متابعت نَفْسشان برهانیده تا همتشان جز وی نیست و اُنسشان جز با وی نی. پیش از ما بوده‌اند اندر قرون ماضیه و اکنون هستند و از پسِ این تا یوم‌القیامه خواهند بود ...

آنگاه هُجویری صفت و عدد اولیا را شرح می‌دهد و می‌گوید:

از ایشان چهار هزارند که مکتومان‌اند و مر یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کُلّ احوال از خود و از خلق مستورند و اخبار بدین مُورود است و سخن اولیا بدین ناطق، و مرا خود اندر این معنی خبر عیان گشت، الحمدلله، اما آنچه اهل حلّ و عقدند و سرهنگان درگاه حق جلّ جلاله، سیصدند که ایشان را «اَخیار» خوانند؛ و چهل دیگر که ایشان را «اَبدال» خوانند؛ و هفت دیگر که مر ایشان را «اَبرار» خوانند؛ و چهارند که مر ایشان را «اوتاد» خوانند؛ و سه دیگرند که مر ایشان را «نقیب» خوانند؛ و یکی که ورا «قطب» خوانند و «غوث» خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند و بدین اخبار مروی ناطق است و اهل سنّت بر صحت این مجتمع.[1]

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۶۹ ـ ۲۶۷.

قُشیری و هُجویری بحث بسیار کرده‌اند در اینکه آیا ولیّ می‌تواند خود به ولایت خود واقف شده و آن را اظهار بدارد یا نه. معارضین گفته‌اند که وقوف ولیّ بر ولایت خود، مستلزم آن است که به نجات و رستگاری خود یقین داشته باشد و حصول این یقین از محالات است زیرا احدی نمی‌داند که آیا در روز قیامت از نجات‌یافتگان خواهد بود یا نه. خلاصه، علم به ولایت و مقام قدس و عصمت، خود مستلزم یقین به حُسنِ عاقبت و نجات ابدی است؛ در حالی که قُشیری و هُجویری و جماعتی گفته‌اند که ولیّ می‌تواند واقف به ولایت خود باشد و به طور قطع به نجات و مقام قدس خود حکم کند، به این طریق که خداوند به طریق کشف، ولیّ را از نجاتی که برای او مقدر شده، با خبر می‌سازد و او را به فضل خود در حالت سلامت روحی نگاه داشته، از معصیت و عدم اطاعت باز خواهد داشت.

البته ولیّ مانند انبیا معصوم از خطا نیست ولی فضلی که شامل حال او است نمی‌گذارد که او در معصیت و راه خطا باقی بماند، به این معنی که اگر هم مرتکب خطایی شود گمراهی او موقت و عارضی است.

به طوری که گفته شد طالبِ سالک باید دست ارادت به پیری بدهد که او را راهبری کند و هیچ‌وقت از ارشاد او سر نپیچد و اِلا گمراه خواهد شد و در حکم درختی خواهد بود که بدون عنایت باغبان، یا بلاثمر خواهد ماند و یا میوهٔ تلخ بار خواهد آورد.[۱]

هُجویری در کشف‌المحجوب، در «باب مُرَقَّعِه داشتن»، شرح تسلیم مرید به مرشد و آداب مخصوص پذیرفته شدن مرید و تمرین او و سایر خصوصیاتی که مرید را مستحق و قابل مُرَقَّعِه پوشیدن می‌کند، همه را شرح می‌دهد که قسمتی از آن برای مزید اطلاع در اینجا نقل می‌شود:

> و اندر عادات مشایخ سنّت چنان رفته است که چون مریدی به حکم تبرّک، تعلق بدیشان کند مرو را به سه سال اندر سه معنی ادب کنند اگر به حکم آن قیام کند و اِلا گویند طریقت مر این را قبول نکند. یک سال به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق و سه دیگر سال به مراعات

---

۱. برای مزید اطلاع رجوع شود به فصل نهم از باب سوم مرصادالعباد نجم‌الدین رازی.

دل خود خدمت خلق آنگاه تواند کرد که خود را اندر درجهٔ خادمان نهد و همه خلق را اندر درجهٔ مخدومان، یعنی بی‌تمییز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمتِ جمله بر خود واجب داند و خود را بدان خدمت فضلی ننهد بر دیگران که آن خُسرانی عظیم و عیبی ظاهر و غَبنی فاحش بود و از آفات زمانه، اندر زمانه یکی بلاهای بی‌دوا این است و خدمت حق جلّ جلاله آنگاه تواند کرد که همهٔ حَظهای خویش از دنیا و عقبا به کُلّ منقطع تواند کرد و مطلق مر حق را سبحانه و تعالی پرستش کرد از برای وی که تا بنده مر حق را برای کفارتِ گناه و یافتِ درجات عبادت می‌کند، نه وی را می‌پرستد تا به اسباب دنیا چه رسد و مراعات دل آنگاه تواند کرد که همتش مجتمع شده باشد و هُموم مختلف از دلش برخاسته، اندر حضرت اُنس دل را از مواقع غفلت نگاه دارد. و چون این سه شرط اندر مرید حاصل شد پوشیدن مُرَقَّعِه مرید را به تحقیق دون تقلید مسلّم باشد. اما آن پوشنده که مرید را مُرَقَّعِه پوشد باید که مستقیم‌الحال بود که از جملهٔ فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده و باید که بر حال مرید خود مُشرِف باشد که اندر نهایت به کجا خواهد رسید از راجعان یا از واقفان یا از بالغان، اگر داند که روزی از این طریقت باز خواهد گشت بگوید تا ابتدا نکند و اگر بایستد وی را معاملت فرماید و اگر برسد وی را پرورش دهد و مشایخ این طریقت طبیبان دلهااند و چون طبیب به علت بیمار، جاهل بود بیمار را به طبِّ خود هلاک کند، از آنچه پرورش وی نداند و خطرگاههای وی نشناسد و غذا و شربت وی مخالف علت وی سازد.[۱]

برای اینکه چگونگی توبهٔ مرید و آزمایش مرشد و تربیت و مستعد ساختن او معلوم شود شرحی را که شیخ فریدالدین عطار در ابتدای احوال شبلی[۲]

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۶۲ـ۶۱.

۲. ابوبکر شبلی که از اهل علم بوده و فقه می‌دانسته و وعظ می‌گفته است پدرش از حُجّاب خلیفه بوده و خود او از طرف امیر ری در دماوند منصب دیوانی داشته است. در ←

عارف مشهور و تربیت او به دست جُنید بغدادی نوشته، ذیلاً نقل می‌کنیم:

شبلی به مجلس خیر نساج[۱] شد ... خیر او را نزدیک جُنید فرستاد. پس شبلی پیش جُنید آمد و گفت: «گوهر آشنایی بر تو نشان می‌دهند، یا ببخش یا بفروش.» جُنید گفت: «اگر بفروشم تو را بهای آن نبود و اگر بخشم آسان به دست آورده باشی، قدرش ندانی. همچون من قدم از فرق ساز و خود را در این دریا درانداز تا به صبر و انتظار گوهرت به دست آید.» پس شبلی گفت: «اکنون چه کنم؟» گفت: «برو یک سال کبریت‌فروشی کن.» چنان کرد. چون یک سال برآمد [جُنید] گفت: «در این کار شهرتی در است. برو یک سال دریوزه کن، چنان‌که به چیزی دیگر مشغول نگردی.» چنان کرد تا سر سال را که در همه بغداد بگشت و کس او را چیزی نداد. باز آمد و با جُنید بگفت. او گفت: «اکنون قیمت خود بدان که تو مر خلق را به هیچ نیرزی. دل در ایشان مبند و ایشان را به هیچ برمگیر.» آن‌گاه گفت: «تو روزی چند حاجب بوده‌ای و روزی چند امیری کرده‌ای. بدان ولایت رو و از ایشان بِحِلی بخواه.» بیامد و به یک یک خانه دررفت تا همه بگردید. یک مظلمه ماندش. خداوندِ او را نیافت تا گفت: «به نیّتِ آن صد هزار درم باز دادم هنوز دلم قرار نمی‌گرفت.» چهار سال در این روزگار شد. پس به جُنید باز آمد و [جُنید] گفت: «هنوز در تو چیزی از جاه مانده است. برو و یک سال دیگر گدایی کن.» گفت: «هر روز گدایی می‌کردم و بدو می‌بردم. او آن همه به درویشان می‌داد و شب مرا گرسنه همی‌داشت.» چون سالی برآمد [جُنید] گفت: «اکنون تو را به صحبت راه دهم لیکن

→ بغداد در خدمت خیر نساج که از عرفا بوده، توبه کرده و خیر نساج او را به خدمت جُنید فرستاده است و شبلی در خدمت جُنید تربیت یافته است و در سنهٔ سیصد و سی و چهار از دنیا رفته است. برای شرح حالش مراجعه شود به کشف‌المحجوب و نفحات‌الانس و تذکرة الاولیا.

۱. خیر نساج از اهالی سامره و از بزرگان عرفای معاصر جُنید بغدادی که در سنهٔ سیصد و بیست و دو وفات یافته است (نفحات‌الانس).

به یک شرط که خادم اصحاب تو باشی.» پس یک سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت: «یا ابابکر، اکنون حالِ نَفْسِ تو به نزدیک تو چیست؟» گفتم: «من کمترین خلق خدا می‌بینم خود را.» جُنید گفت: «اکنون ایمانت درست شد ...»[۱]

مباحثات بسیار شده در اینکه اگر ولیّ خود را بشناسد پس باید به عاقبت خود ایمن باشد و این محال است و چگونه روا باشد که مؤمن به ایمان خود عارف بود و ایمن نباشد. جماعتی معتقدند که روا نیست که ولیّ بداند که ولیّ است و اِلا مُعجَب خواهد شد. جماعتی دیگر گفته‌اند که رواست که ولیّ به ولایت خود عارف باشد زیرا شرط ولایت حفظ حق است و خداوند بر وجه کرامات، ولیّ را به امن عاقبت او معترف خواهد ساخت.

امثال این مباحث فراوان است و هر دسته‌ای با استشهاد از آیات قرآن و احادیث، نظر خاصی ابراز داشته‌اند که ذکر همهٔ آنها سبب تطویل و ملالت است و هر کس تفصیل این مباحث را بخواهد باید به کتب بزرگان صوفیه، از قبیل کتاب اللمع و رسالهٔ قُشیریه و کشف‌المحجوب و اسرارالتوحید و احیاء العلوم و عوارف‌المعارف و امثال آن مراجعه کند.

چیزی که ذکر آن در اینجا مناسب است موضوع «کرامات» است که صوفیه به اولیا نسبت می‌دهند و کتب صوفیه مملوّ به آن است.

کرامات و خوارق عادات

هر کس به حد کافی در کتب صوفیه ممارست و تتبع کرده باشد، به این نکته پی می‌برد که سنخ فکر و نظر صوفی و عدم اعتنای او به موازین علم و کیفیت استغراق او در احساسات درونی خود طوری است که برای عالم فوق طبیعی و عالم طبیعی قاعده و قانونی قائل نیست و تقریباً خلاصهٔ عقیدهٔ صوفی این است که فوق عالم مرئی و محسوس عالمی است نامرئی و روحانی که دست

---

۱. نقل از تذکرة‌الاولیا، ج ۲، ص ۱۶۲ـ۱۶۱.

عقل از دامان آن عالم کوتاه است و ارتباط و اتصال به آن عالم، مخصوص به اصفیا و برگزیدگان حق است که «اولیاءالله» هستند.

بسیاری از مردم به طرف آن عالم می‌روند ولی قلیلی به آن عالم می‌رسند، به این معنی که جویندگان بسیارند ولی واصلین کم‌اند.

خلیلی قطاع الطریق الی الحمی　　کثیر و امّا الواصلون قلیل

صوفیه برگزیدگان مسلمین هستند و «اولیا» برگزیدگان صوفیه.

به عقیدهٔ ابونصر سرّاج مصنف کتاب اللمع، لقب «اولیا» در مقام اول متعلق به انبیا است که به واسطهٔ عصمت و مقام وحی و رسالتی که دارند برگزیدگان حق‌اند و در درجهٔ بعد متعلق به آنهایی است که به واسطهٔ ایمانِ صادق و ترویضِ نفس و گذشتن از خود و دلبستگی به حقایق ابدی از اولیا محسوب‌اند.

کلمهٔ «ولیّ» که جمع آن «اولیا» است، به معانی مختلف استعمال می‌شود، از قبیل «دوست» و «نزدیک» و «صاحب» و «رفیق» و «بزرگ» و «حافظ» و امثال آن. مثلاً در قرآن گاهی به معنی صاحب و بزرگ استعمال شده: **الله ولی‌الذین آمنوا یخرجهم من‌الظلمات الی‌النور و الذین کفروا اولیاؤهم الطاغوت یخرجونهم من‌النور الی‌الظلمات اولئک اصحاب‌النار هم فیها خالدون**؛ گاهی به معنی مردمی که به نحو اختصاص تحت حفظ و رعایت خداوند هستند، مثلاً در قرآن، سورهٔ جمعه در مقام صحبت از یهودیان می‌فرماید: **قل یا ایها الذین هادو ان زعمتم انکم اولیاءالله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین**؛ [و] گاهی به معنی «دوستان»: **الا ان اولیاءالله لاخوف علیهم و لاهم یحزنون.**

به عقیدهٔ صوفیه «اولیا» کسانی هستند که مقام قدسی دارند و به خدا نزدیک‌اند و نشانهٔ نزدیکی آنها این است که قادر بر اعمال فوق‌الطبیعه هستند یعنی کرامات و خوارق عادات دارند. اولیا مصداقِ **الا ان اولیاءالله لاخوف علیهم و لاهم یحزنون** هستند و هرکس به آنها زحمتی برساند مرتکب معصیتی نسبت به خدا شده است.

اگرچه برای فرار از اعتراض فقها، صوفیه گفته‌اند که وحی و الهامی که به انبیا می‌شود با وحی و الهامی که به اولیا عنایت می‌شود فرق دارد؛ یعنی در مورد اولیا درجهٔ نازل وحی و الهام است اما در عمل معتقدند که جنس وحی

و الهام یکی است و آنچه از کتب صوفیه مستفاد می‌شود این است که ولیّ به واسطهٔ ارتباط نزدیک به خدا، به مقامی می‌رسد که حجاب بین او و عالم غیب مکشوف می‌شود و اولیا در حال خلسه و جذبه به مقام نبوت و اخبار از مغیبات می‌رسند و شرط لازم وصول به این مقام هم نه علم عمیق در حکمت الهی است، نه متصف بودن به اعمالی که در نظر خلق و مطابق عرف و عادت و ظاهر شرع پسندیدهٔ خلق است، و نه ریاضت و تجرد و چیزهایی که مردم حُسنِ خُلق می‌نامند. خلاصه آنکه ولیّ ممکن است واجد همهٔ این صفات باشد یا فاقد آنها، تنها چیزی که شرط لازم است «جذبه» و «بی‌خودی» است که علامت خارجی «فنا» و «رهایی از تعیّنات شخصی» است.

هر که مجذوب حق شود در حال حیات و پس از مرگ از اولیا محسوب است و نشانهٔ ولایت او قدرت بر اِتیان خوارق عادات و کرامات است. غالباً اولیا به گمنامی زندگی می‌کنند و گمنام می‌میرند و به گفتهٔ هُجویری:

> از ایشان چهار هزارند که مکتومان‌اند و مر یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کُلّ احوال از خود و از خلق مستورند.

و به عقیدهٔ صوفیه نظام دنیا متوقف بر این اولیا است و سَر و بزرگ اولیا «قطب» و «غوث» نامیده می‌شود.

قطب، بزرگترین صوفی عهد و حاکم بر اولیاءالله است و هر وقت اراده کند در فاصلهٔ یک چشم به هم زدن، جمیع اولیا با طی‌الارض از اطراف و اکناف دنیا در گرد او مجتمع می‌شوند.

بعد از قطب، عده‌ای از اولیا هستند که به گفتهٔ هُجویری:

> اما آنچه اهل حلّ و عقدند و سرهنگان درگاه حق جلّ جلاله، سیصدند که ایشان را «اَخیار» خوانند؛ و چهل دیگر که ایشان را «اَبدال» خوانند؛ و هفت دیگر که مر ایشان را «اَبرار» خوانند؛ و چهارند که مر ایشان را «اوتاد» خوانند؛ و سه دیگرند که مر ایشان را «نقیب» خوانند؛ و یکی که ورا «قطب» خوانند و «غوث» خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند.

از نظر بحث تاریخی در مسلک تصوّف، در ابتدا ولیّ عبارت بود از یک نفر معلم روحانی با تجربه و اطلاع کافی که چند نفر اهل ذوق و عرفان را دور خود جمع نموده، در حلقهٔ آنها عمر خود را صرف هدایت و راهبری و تربیت می‌کرد بدون اینکه عنوان «حزب» و «فرقه» و اسم طریقهٔ مخصوصی در میان باشد اما طولی نکشید که ولیّ، حکم رئیس و پیشوای طریقهٔ خاصی را پیدا کرد که آن طریقه به نام او معروف بود و در صفحات بعد، به نحو اجمال، فِرَقِ صوفیهٔ قرنهای اول اسلام را ذکر خواهیم کرد.

در مجامع و حَلَقات برادران[1] طریقت، اضافه بر صوفیان که اعضای ثابت و دائم بودند عده‌ای مردم غیر صوفی، اما متمایل به صوفیه نیز رفت و آمد داشتند و با آنها مرتبط بودند، به طوری که تأثیر و نفوذ تصوّف در تمام طبقات مسلمانها زیاد بود.

هر مجمع و حلقه‌ای مستقل بود و بین بسیاری از مجامع رقابت و هم‌چشمی موجود بود و در بسیاری از مسائل با یکدیگر اختلاف داشتند، به این معنی که از نظر عقیده و عمل هر حوزه‌ای راه خاصی داشت که به حدود شریعت اسلام محدود بود و قدر مشترک بین همهٔ فرقه‌ها اسلام بود. با اینکه جمیع فرق تصوّف به حدود اسلام محدود بودند اما ولیّ هر فرقه‌ای به حکم سلیقه و نظر خاص خود و به برکت «اشراق» و «جذبه»ای که داعیه داشت، عقیده‌ای مخصوص و گاهی عقیدهٔ عجیب و غریبی ابراز می‌داشت. در هر حال، پیروی از اوامر ولیّ شرط راهروی شمرده می‌شده است.[2]

---

۱. در حَلَقات صوفیه، شیوخ و پیشقدمان، «پدر» و مبتدیان اهل سلوک، «فرزند» نامیده می‌شده‌اند و این سالکین که در مقامات طریقت تقریباً با یکدیگر مساوی بوده‌اند «برادر» خوانده می‌شده‌اند.

۲. ابوسعید ابوالخیر گفته: «اگر کسی در مقامات به درجهٔ اعلا رسد و بر غیب مطلع باشد چون او را پیری و استادی نبود از او هیچ‌چیز نیاید و هر حالت که از مجاهدت و علم خالی بود زیان آن بیش از سود بود» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۴۲).

و نیز شیخ ابوسعید ابوالخیر در صفت پیر و مرید می‌گوید: «نشان پیر محقق آن است که کمترین این ده چیز در او باید که باشد تا در پیری درست باشد: نخست مراددیده باشد تا مرید تواند داشت. دوم راه‌سپرده باشد تا راه تواند نمود. سوم مؤدَب و مهذَّب گشته باشد تا مؤدِب بود ...» و نیز: «کمترین چیزی که مرید مصدق را بباید این ده چیز ←

دامنهٔ اطلاق کلمهٔ «ولیّ» در بین صوفیه بسیار وسیع است و همان طور که بر بزرگترین عرفا، از قبیل بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و جُنید بغدادی و ابوسعید ابوالخیر و جلال‌الدین رومی و ابن‌العربی و امثال آنها اطلاق شده، گاهی نیز بر مبتلایان به حمله‌های عصبی و مصروعین و جماعتی که از نظر طب، مختل‌المشاعر و سبک‌مغز و نیمه‌دیوانه محسوب‌اند اطلاق شده است که در بین صوفیه به «عقلای مجانین»[1] معروف‌اند.

← است و این ده در وی موجود باید تا مریدی را بشاید: اول زیرک باید که باشد تا اشارت پیر را بداند. دوم مطیع تن بود تا فرمانبردار پیر بود. سوم تیزگوش باشد تا سخن پیر را دریابد. چهارم روشن‌دل بود تا بزرگی پیر بیند ...» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۶۸ـ۲۶۷).

۱. در کتاب اسرارالتوحید، در شرح حال شیخ ابوسعید ابوالخیر از قول شیخ نقل می‌کند که فرموده: «ما به وقت طالبِ علمی، به سرخس بودیم. روزی به شارستان می در شدیم لقمان سرخسی را دیدیم برتَلّی خاکستر نشسته و پاره بر پوستین می‌دوخت. و لقمان از عقلای مجانین بوده است و در ابتدا حالت مجاهدات بسیار داشته و معاملتی با احتیاط. آنگاه ناگاه کشفی ببودش که عقلش بشد چنان‌که شیخ ما گفت که در ابتدا لقمان مردی مجتهد و با وَرَع بود، بعد از آن جنونی در وی پدید آمد و از آن ترتیب بیفتاد. گفتند: «لقمان آن چه بود و این چیست؟» گفت: «هرچه بندگی بیش می‌کردم بیش می‌بایست کرد. درماندم [و] گفتم: الهی، پادشاهان را چون بنده‌ای پیر شود آزادش کنند. تو پادشاهی عزیزی، در بندگی تو پیر گشتم آزادم کن. گفت: ندا شنیدم که یا لقمان، آزادت کردم» و نشان آزادی این بود که عقل از وی بازگرفت» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۶).

شیخ عطار همین حکایت بابا لقمان سرخسی را در منطق‌الطیر منظوماً فرموده است:

گفت لقمان سرخسی کای اله — پیرم و سرگشته و گم‌کرده راه
بنده‌ای کو پیر شد شادش کنند — پس خطش بدهند و آزادش کنند
من کنون در بندگی ای پادشاه — همچو برفی کرده موی خود سیاه
بنده‌ای بس غم‌کشم شادیم بخش — پیر گشتم خط آزادیم بخش
هاتفی گفت ای حرم را خاص خاص — هر که او از بندگی خواهد خلاص
محو گردد عقل و تکلیفش به هم — ترک کن این هر دو را در نه قدم
گفت الهی من تو را خواهم مدام — عقل و تکلیفم نباید والسلام
پس ز تکلیف و ز عقل آمد برون — پای‌کوبان دست می‌زد در جنون
گفت اکنون من ندانم کیستم — بنده باری نیستم پس چیستم

←

به عقیدهٔ بسیاری از بزرگان صوفیه، ولایت و مقام قدس متوقف بر ایمان است نه بر عمل؛ به این معنی که بجز کفر هیچ گناهی سبب هلاکت ابدی انسان نیست.

→

بندگی شد محو و آزادی نماند   ذره‌ای در دل غم و شادی نماند
بی‌صفت گشتم نگشتم بی‌صفت   عارفم اما ندارم معرفت
من ندانم من توام یا تو منی   محو گشتم در تو و گم شد منی

و نیز در باب دوم از کتاب اسرارالتوحید، در حکایت کرامات شیخ ابوسعید ابوالخیر، نام یک نفر دیگر از عقلای مجانین یعنی «معشوق طوسی» مذکور است: «و معشوق از عقلای مجانین بوده است و سخت بزرگوار و صاحب حالتی به کمال و نشست او در شهر طوس بوده است و خاکش آنجا است.»

دیگر از عقلای مجانین، شیخ ابوالحسن برنوذی است که شیخ عطار در جلد دوم تذکرة الاولیا، در شرح حال شیخ ابوعلی دقاق می‌گوید: «نقل است که روزی استاد (یعنی شیخ ابوعلی دقاق) نشسته بود و مُرَقّعی نو [و] زیبا درپوشیده و در عهد شیخ ابوالحسن برنوذی یکی بود از عقلای مجانین، از در خانقاه درآمد، پوستینی کهنه [و] آلوده پوشیده. استاد به طیبت می‌گفت و در مُرَقّع خویش می‌نگریست که بوالحسن به چند خریده این پوستین ... شیخ نعره‌ای زد و گفت: بوعلی، رعنایی مکن که این پوستین به همهٔ دنیا خریده‌ام و به همهٔ بهشت باز نفروشم. استاد سر در پیش افکند و زار بگریست و چنین گفتند که دیگر هرگز با هیچ‌کس طیبت نکرد.»

شبلی عارف مشهور نیز از این طبقه محسوب است که مکرر خود را به آب و آتش افکنده و چندین بار به بیمارستانها برده شده و در سلسله و بند کشیده شده است. وقتی او را دیدند پارهٔ آتش بر کف نهاده [و] می‌دوید گفتند: تا کجا؟ گفت: می‌دوم تا آتش در کعبه زنم تا خلق با خدای کعبه پردازند. وقتی دیگر «چوبی در دست داشت هر دو سر آتش در گرفته. گفتند: چه خواهی کرد؟ گفت: می‌روم تا به یک سر، این دوزخ را بسوزم و به یک سر، بهشت را تا خلق را پروای خدا پدید آید» (رجوع شود به تذکرة الاولیا، ج ۲، ذکر ابوبکر شبلی).

هُجویری در موضوع جمع و تفرقه و بیان یکی از حالات «جمع» و بر خاستن تکلیف می‌گوید: «... که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد» (رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۳۱).

و نیز رجوع شود به کتاب صفوة‌الصفوة تألیف ابوالفرج عبدالرحمان بن الجوزی، چاپ هند، ج ۲، ص ۲۸۸ در ذکر عقلای مجانین، از قبیل سعدون مجنون و بهلول و ابو علی معتوه و عده‌ای دیگر از مجانین.

این عقیده برای خامان و مبتدیان صوفیه ممکن است مضر واقع شود یعنی آنها را به ارتکاب معاصی سوق دهد و سبب شود که اسیر شهوات پست شوند ولی چیزی که معدل این عقیدهٔ تند واقع شده، اهمیتی است که همهٔ بزرگان صوفیه به رعایت آداب و اصول شرع داده و پیروان را وادار به رعایت احکام دین کرده‌اند. حتی در به جا آوردن مستحبات و آداب و ظواهر ممدوح در شرع کمال اهتمام را داشته‌اند و غالب شیوخ، خود اُسوهٔ حَسَنه و مثال تقوا و پاکدامنی و فضیلت بوده[اند]. از حکایت ذیل که از بایزید بسطامی نقل شده، برمی‌آید که پیشروان تصوّف تا چه اندازه در تربیت مریدان به این نکات متوجه بوده و رفتار خود آنها به چه منوال بوده است.

شیخ فریدالدین عطار در کتاب تذکرة الاولیا، در ذکر بایزید بسطامی می‌گوید:

نقل است که او را نشان دادند که فلان جای، پیر بزرگ است. از دور جایی به دیدن او شد. چون نزدیک او رسید آن پیر را دید که او آب دهن سوی قبله انداخت. درحال شیخ بازگشت [و] گفت: اگر او را در طریقت قدری بودی خلاف شریعت برو نرفتی.

نقل است که دوازده سال روزگار شد تا به کعبه رسید که در هر مصلا گاهی سجاده باز می‌افکند و دو رکعت نماز می‌کرد، می‌رفت و می‌گفت: این دهلیز پادشاه دنیا نیست که به یک‌بار بدین جا بر توان دوید. پس به کعبه رفت و آن سال به مدینه نشد. گفت ادب نبود او را تبع این زیارت داشتن. آن را جداگانه احرام کنم. باز آمد [و] سال دیگر جداگانه از سر بادیه احرام گرفت و در راه در شهری شد. خلقی عظیم تبع او گشتند. چون بیرون شد مردمان از پی او بیامدند. شیخ باز نگریست [و] گفت: اینها کی‌اند؟ گفتند: ایشان با تو صحبت خواهند داشت. گفت: بار خدایا من از تو در می‌خواهم که خلق را به خود از خود محجوب مگردان. گفتم ایشان را به من محجوب گردان. پس خواست که محبت خود از دل ایشان بیرون کند و زحمت خود از راه ایشان بردارد. نماز بامداد بگزارد پس به ایشان نگریست [و] گفت: **انی انا الله لا اله الا انا فاعبدونی.** گفتند: این مرد دیوانه شد. او را بگذاشتند و برفتند و شیخ اینجا به زبان

خدای سخن می‌گفت، چنان‌که بر بالای منبر گویند حکایةً عن ربّه.
نقل است که از خانهٔ او تا مسجد چهل گام بود [و] هرگز در راه خیو نینداختی حرمت مسجد را.

از این قبیل حکایات در تراجم احوال عرفا فراوان است و نیز در کتب بزرگان صوفیه، از قبیل کتاب اللمع و رسالهٔ قُشیریه و کشف‌المحجوب و احیاء العلوم و کیمیای سعادت و امثال آن فصلهای مطوّلی راجع به اصول و فروع دین و آداب شریعت و عبادات موجود است که برای فرار از اطناب، از ذکر آنها صرف‌نظر می‌شود.

با همهٔ اینها اکثری از پیشروان بزرگ تصوّف پیروی از ظواهر شرع و اِتّباع از احکام را مادامی لازم می‌شمرند که سالک در مراحل تلمذ و ورزش است و همین‌که به مقام ولایت رسید دیگر رعایت و عدم رعایت شرع برای او مساوی است و هیچ‌گونه احتیاجی به آن ندارد. و به طوری که قبلاً از مثنوی مولانای رومی استشهاد شد، به عقیدهٔ بزرگان صوفیه، ولیّ فوق مردمان معمولی است و هر عملی از او صادر شود ولو صورتاً خلاف شرع به نظر برسد نمی‌توان بر او خرده گرفت و او را خطاکار شمرد.

البته این حکم کلّیت ندارد و بعضی از صوفیان برعکس معتقد بوده‌اند که هرگاه ولیّ خلاف شرع مرتکب شود منافق و گمراه است اما از این دسته عرفای فقیه‌مسلک یا فقهای عارف‌مشرب، امثال حجت‌الاسلام محمد غزالی، که به تنگی نظر و خشکی و جمودت موصوف‌اند و سر مویی انحراف از صورت و ظاهر را جایز نمی‌شمارند و به سهولت، تفسیق و تکفیر می‌کنند و به واسطهٔ سرگردانی بین ظواهر و الوان و ترجیح رنگی بر رنگ دیگر، به سلاح تکفیر متوسل می‌شوند، بگذریم عرفای پخته و بلندهمت و عالی‌مشربی که تصوّف ساختهٔ ذوق و حال آنها است، به حدی دایرهٔ نظر را وسعت داده‌اند که به هیچ حدی نمی‌توان آن را محدود ساخت.

شیخ فریدالدین عطار در منطق‌الطیر خطاب به ظاهربینان می‌گوید:

ای گرفتار تعصب آمده　　دائماً در بغض و در حُب آمده
گر تو لاف از هوش و از لب می‌زنی　　پس چرا دم از تعصب می‌زنی

هـان مکـن حکـم و زبـان کـوتاه کـن　　بـی‌تعصب بـاش و عـزمِ راه کـن[۱]

پی بردن به اصول و مبانی تصوّف و روش آشنایی به مذاق و حال صوفیه، مـانند مباحث علوم رسمی متداول نیست که با تقسیم آن علم یا فن، به فصول و ابـواب متعدد و پیروی از سبک و روش متداول در بین اهل علم و به کـار بـردن اصـول منطقی صوری بتوان به آن احاطه یافت بلکه باید با کلمات آنها که گاهی سلسلهٔ ربط بین مسائل مختلف به حدی پیچیده و درهم است که خوانـنده مـواجـه بـا تناقضهای صوری و دچار حیرت و سرگردانی می‌شود آشنا شد و با زبان حـال و مذاق و منطقِ مخصوص صوفیه که منطق اهـل دل و مـتکی بـه احسـاسات و وجد و شوق است انس گرفت. شیخ فریدالدین عطار در منطق‌الطیر می‌گوید:

عـقل مـادرزاد کـن بـا دل بَـدَل　　تـا یکـی بینی ابـد را بـا ازل
چارچوب طبع بشکـن مَـردوار　　در درون غار وحدت کـن قـرار

مولانای رومی در مقدمهٔ دفتر ششم مثنوی می‌گوید:

رازِ جـز بـا رازدان انـباز نـیست　　راز اندر گوش مُـنکر راز نـیست

*

این جهان جنگ است چون کُل بنگری　　ذره ذره هـمچو دیـن بـا کـافری
آن یکـی ذره هـمی‌پَرَّد بـه چپ　　وان دگـر سـوی یـمین انـدر طلب

---

۱. و نیز شیخ عطار در اسرارنامه می‌گوید:

الا ای در تـعصب جـانت رفـته　　گـناه خـلق بـا دیـوانت رفـته
ز نـادانـی دلی پـرزرق و پـرمکر　　گـرفتار عـلی مـاندی و بـوبکر
گـهی ایـن یک بـود نـزد تـو مـقبول　　گـهی آن یک شـده از کـار معزول
گـر ایـن بـهتر ور آن بـهتر تـو را چـه　　که تو چون حلقه‌ای بـر در تـو را چـه
همه عـمر انـدر ایـن مـحنت نشستی　　نـدانـم تـا خـدا را کـی پـرستی
یـقین دانـم کـه فـردا پـیش حـلقه　　یکـی گـردند هـفتاد و دو فـرقه
چـه گـویم جـمله ار زشت ار نکـویند　　چـو نـیکو بـنگری خـواهـان اویند
خـدایـا نـفس سـرکش را زبـون کـن　　فـضولی از دمـاغ مـا بـرون کـن
دل مـا را بـه خـود مشغول گـردان　　تـعصب‌جوی را مـعزول گـردان

ذره‌ای بـــالا و آن دیگـــر نگـــون جـنگ فـعلیشان بـبین انـدر رُکـون
جـنگ فـعلی هست از جـنگ نـهان زیـن تـخالف آن تـخالف را بـدان
ذره‌ای کـــو مـحو شـد در آفـتاب جنگ او بیرون شد از وصف و حساب
چـون ز ذره مـحو شـد نَـفْس و نَـفَس جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
رفت از وی جـنبش و طـبع و سکـون از چـــه از اِنّـــا اِلَـــیهِ راجِـعون
مـا بـه بـحر نـور خـود راجـع شـدیم وز رضـاعِ اصــل مُسـتَرضِع شـدیم
در فـــروع راه ای مـــانده ز غـول لاف کـم زن از اصـول بـی‌اصـول

*

عقل سَر تـیز است لیکـن پـایْ سست زانکه دل ویران شده‌ست و دین درست
عـقلشان در نـقل دنـیا پـیچ پـیچ فکرشان در تـرک شـهوت هـیچ هـیچ
صدرشان در وقت دعوا هـمچو شـرق صـبرشان در وقت تـقوا هـمچو بـرق
عـالمی انـدر هـنرها خـودنماست هـمچو عـالم بـی‌وفا وقت وفـاست

اینک برای اینکه میزانی به دست آید که منظور اصلی و هدف اساسی سالک چیست و در طی طریق با چه نظری به ظواهر شرع می‌نگرد مختصری از گفته‌های صوفیه در اینجا نقل می‌شود و نتیجه را به استنباط خواننده وامی‌گذارد:

شیخ فریدالدین عطار در کتاب منطق‌الطیر، در موقعی که مرغان (سالکین) از هُدهُد (مرشد) از چگونگی سیر طریق برای وصول به سیمرغ (حق) می‌پرسند می‌گوید:

گـــفتگو کـردند بـا هُـدهُد بسـی راهـدان‌تر چـون نـبود از وی کسـی
ز و بـــپرسیدند کـای استاد کـار چـون دهـیم آخـر دریـن ره داد کـار
زانکـه نـبود در چـنین عـالی‌مقام از ضـعیفان ایـن روش هـرگز تـمام
هُـدهُد رهـبر چُـنین گـفت آن زمـان کـانکه عـاشق شـد نـیندیشد ز جـان
چون بـه تـرک جـان بگـویی عـاشقی خـواه زاهـد خـواه بـاشی فـاسقی
چـون دل تـو دشـمن جـان آیـدت جـان بـرافشـان ره بـه پـایان آیـدت
بـندِ رَه جـان است جـان ایـثار کـن پس بـرافکـن دیـده و دیـدار کـن

ور تو را گویند کز ایمان برآی ... ور خطاب آید تو را کز جان برآی
تو هم این را و هم آن را برفشان ... ترک ایمان گوی و جان را برفشان
منکری گر گوید این بس منکر است ... عشق گو از کفر و ایمان برتر است
عشق را با کفر و با ایمان چه کار ... عاشقان را با تن و با جان چه کار
عاشق آتش در همه خرمن زند ... ارّه بر فرقش نهند او تن زند
درد و خون دل بباید عشق را ... قصهٔ مشکل بباید عشق را
ساقیا خون جگر در جام کن ... گر نداری درد از ما وام کن
عشق را دردی بباید دیده‌دوز ... گاه جان را پرده‌در گه پرده‌دوز
ذره‌ای عشق از همه آفاق به ... ذره‌ای درد از همه عشاق به
عشق مغز کائنات آمد مدام ... لیک نبود عشق بیدردی مدام
قدسیان را عشق هست و درد نیست ... درد را جز آدمی در خورد نیست
هر که را در عشق محکم شد قدم ... برگذشت از کفر و از اسلام هم
عشق سوی فقر در بگشایدت ... فقر سوی کفر ره بنمایدت
عشق را با کافری خویشی بود ... کافری خود مغز درویشی بود
چون تو را این کفر و این ایمان نماند ... آن تن و دل گم شد و آن جان نماند
بعد از آن مردی شوی این کار را ... مرد باید این چنین اسرار را
پای دَر نِه همچو مردان و مترس ... درگذر از کفر و ایمان و مترس
چند ترسی دست از طفلی بدار ... باز شو چون شیرمردان پیش کار
گر تو را صد عَقبه ناگاه اوفتد ... باک نبود چون درین راه اوفتد

مولانای رومی، اسلام و مسیحیت و یهود و همهٔ ادیان دیگر را به یک نظر می‌نگریست و سبب اختلاف بین مذاهب را ظاهر و رنگ دانسته، بی‌رنگی را اصول رنگها می‌شمرد و می‌گفت:

هست بی‌رنگی اصول رنگها ... صلحها باشد اصول جنگها
چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد ... موسیی با موسیی در جنگ شد
رنگ را چون از میان برداشتی ... موسی و فرعون دارند آشتی
صِبغَةالله است رنگِ خُمِّ هو ... رنگها یکرنگ گردند اندر او
طالب است و غالب است آن کردگار ... که ز هستی‌ها برآرد او دمار

تـــا نـــماند غـــیر او در کـــارگاه　　مَـن عَـلَیها فـان بـر ایـن بـاشد گـواه
گـر دو چشـم حـق‌شناس آمـد تـو را　　دوست پُـر بـین عـرصهٔ هـر دو سـرا
گـر تـو را چشـمی‌ست بگشـا درنگـر　　بـعد «لا» آخـر چـه مـی‌ماند دگـر
لا اله گـــفت و الاالله گـــفت　　گشت الاالله وحـــدت در شگـــفت
گر هـزاران‌انـد یک کس بیش نـیست　　چـون خـیالات عـدداندیش نـیست
نـیست انـدر بـحر شـرک و پـیچ پـیچ　　لیک بـا اَحـوَل چـه گـویم هـیچ هـیچ
اصـل بـیند دیـده چـون اَکـمَل بـود　　دو هـمی‌بیند چـو مـرد اَحـوَل بـود
این دویی اوصـاف دیـدهٔ اَحـوَل است　　ور نـه اول آخـر آخـر اول است
کُـلُّ شـیءٍ مـا خَـلا الله بـاطِلٌ　　اِنَّ فَـضلَ الله عَـظیمٌ هـاطِلٌ
هـین سخن را نـوبت لب‌خایی است　　ور بگـویی خـلق را رسـوایی است
قـوّتم بگسست چـون اینجا رسید　　چـون تـوانم کـرد ایـن سِر را پـدید
ایـن سخن پـایان نـدارد صبر کن　　تـا بـیابد ذوق عـلم مـن لَـدُن

و نیز مولانا در مجلّد دوم مثنوی، در بیان اینکه در هر مذهب و طریقه‌ای جزئی از حقیقت هست و ممکن نیست طریقه‌ای یکسره باطل باشد، همان طور که هیچ‌یک از طرق یکسره حق نیست، در تحت عنوان «متردد شدن در میان مذاهب مختلفه و بیرون شدن و مَخلَص یافتن» می‌گوید:

هـمچنان‌کـه هـر کسـی در معرفت　　مـی‌کند مـوصوف غـیبی را صـفت
فـلسفی از نـوع دیگـر کـرده شـرح　　بـاحثی مـر گـفت او را کـرده شـرح
وان دگـر در هـر دو طـعنه مـی‌زند　　وان دگـر از زَرق جـانی مـی‌کَنَد
هـر یکـی زیـن ره نشـانها زان دهـند　　تـا گـمان آیـد کـه ایشـان زان دِه‌انـد
این حقیقت دان نَه حـق‌انـد ایـن هـمه　　نـی بکـلی گـمرهان‌انـد ایـن رمـه
زانکـه بـی‌حق بـاطلی نـاید پـدید　　قـلب را ابـله بـه بـوی زر خـرید
گـر نـبودی در جـهان نـقد روان　　قـلبها را خـرج کـردن کـی تـوان
تـا نـباشد راست کـی بـاشد دروغ　　آن دروغ از راست مـی‌گیرد فـروغ
پس مگو ایـن جـمله دینها بـاطل‌انـد　　بـاطلان بـر بـوی حـق دام دل‌انـد
پس مگو جـمله خـیال است و ضَـلال　　بـی‌حقیقت نـیست در عـالم خـیال
حـق شب قـدر است در شبها نـهان　　تـا کُـنَد جـان هـر شبی را امـتحان

نـی همه شبها بود قدر ای جوان — نـی هـمه شـبها بـود خـالی از آن
آنکه گوید جمله حق است احمقی‌ست — وانکه گوید جـمله بـاطل او شَـقی‌ست
انـدرین گـردون مکـرر کـن نـظر — زانکـه حـق فـرمود ثُـمَّ اَرْجِعْ اَلْبَـصَر
یک نظر قـانع مشـو زیـن سقف نـور — بـارها بـنگر بـبین هَـلْ مِـنْ فُـطور

و نیز در همین مجلّد دوم، در بیان اینکه جنگ هفتاد و دو ملت غالباً بر سر ظواهر و امـور عَـرَضی است و اخـتلاف و جـدال بـه واسطهٔ تـعدد و تشتّت اصطلاحات است و در عالم معنی و حقیقت، همهٔ این اختلافات از میان رفته، حقیقت مشترکی پیدا می‌شود که سبب صـلح کُـل است، در طـی حکـایتی در «بیان منازعت چهار کس جهت انگور با همدگر به علت آنکه زبـان یکـدیگر را نمی‌دانستند» می‌فرماید:

صورت ظـاهر چـه جـویی ای جـوان — رو مـــعانی را طـــلب ای پـهلوان
صورت هیئت بود چون قشر و پـوست — معنی اندر وی چو مغز ای یار و دوست
در گـذر از نـام و بـنگر در صـفات — تـا صـفاتت ره نـماید سـوی ذات
گـم شـوی در ذات و آسـایی ز خـود — چشـم تـو یکـرنگ بـیند نـیک و بـد
اخـــتلاف خـــلق از نـام اوفـتاد — چـون بـه مـعنی رفت آرام اوفـتاد
انـدرین مـعنی مـثالی خـوش شـنو — تـــا نـمانی تـو اسـامی را گـرو
چـــار کس را داد مـــردی یک درم — هـر یکـی از شهری افتاده بـه هـم
فـارسی و تـرک و رومـی و عـرب — جـمله بـا هـم در نـزاع و در غـضب
فـارسی گـفتا از ایـن چـون وارهـیم — هـم بـیا کـاین را بـه انگـوری دهـیم
آن عـــرب گـــفتا مـــعاذالله لا — من عـنب خـواهـم نـه انگـور ای دغـا
آن یکـی کـز تـرک بـد گـفت ای گـزم — مـن نـمی‌خواهـم عـنب خـواهـم اُزم
آن کـه رومـی بـود گـفت ایـن قـیل را — تـرک کـن خـواهـم مـن استافیل را
در تـنازع مشت بـر هـم مـی‌زدند — کـه ز سـرِّ نـامها غـافل بُـدند
مشت بـر هـم مـی‌زدند از ابـلهی — پُـر بُـدند از جـهل و از دانش تـهی

آنگاه می‌گوید اگر عزیز صاحبدلی که زبانهای گوناگون بداند آنجا بـود آن جماعت را با هم صلح می‌داد، یعنی آن درم را از آنها گرفته انگـور مـی‌خرید و

نزد آنها می‌نهاد و آن جماعت همه مطلوب خود را یافته [و] دست از نزاع برمی‌داشتند. در ذیل این حکایت اشاره به آیهٔ واقعه در سورهٔ ملائکه: **انا ارسلناک بالحق بشیراً و نذیراً و ان من امة الا خلافیها نذیر**، نموده می‌گوید:

قـول اِنْ مِـنْ اُمَّـةٍ را یـاد گـیر　　تـا بـه اِلا و خَـلافیها نَـذیر
گفت خود خـالی نـبوده است امّـتی　　از خـلیفهٔ حـق و صـاحب‌همتی

مولانای رومی در رسالهٔ فیه ما فیه می‌گوید:

اگر راهها مختلف است اما مقصد یکی است. نمی‌بینی که راهها به کعبه بسیار است، بعضی از دریا و بعضی از خشکی. اگر به راهها نظر می‌کنی اختلافی عظیم پیداست اما چون به مقصد نظر می‌کنی همه یگانه‌اند. همهٔ درونها را به کعبه عشقی و محبتی عظیم است که آنجا خلاف نمی‌گنجد و این تعلق نه به کفر دارد و نه به اسلام. چون به منزل رسیدند مباحثه و اختلاف که در راهها می‌کردند و این او را می‌گفت که این راه نیست و تو برخلافی و سعی تو باطل است و کافری، و آن دیگر او را همچنین، چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگها که در راه بود مقصودشان یکی بود.

میل خـلق جـمله عـالم تـا ابـد　　گر بدانی ور ندانی سوی اوست

در آنکه کاسه را کاسه‌گری باید، هیچ‌کس را خلافی نیست. آمدیم که اکنون آدمیان را اگرچه در اندرونِ دل از روی باطن محبتی هست و طالب اویند و نیاز بدو دارند و جز او قادری و متصرفی نمی‌شناسند و غیر از او را صانع بر اشیا نمی‌دانند، این چنین معنی نه کفر است و نه ایمان و آن را در باطن نامی است اما چون از باطن به ناودانِ زبان، آن معنی روان شود و فسرده گردد و نقش و عبارت گردد اینجا نامش کفر و ایمان و نیک و بد می‌شود. چنان‌که نباتات از زمین می‌رویند، در ابتدا خود صورتی ندارند و چون روی بدین عالم آورند، در آغاز کار لطیف و نازک نمایند و چندان‌که در این عالم قدم بیشتر می‌نهند غلیظتر

می‌شوند و رنگ دیگر می‌گیرند. اکنون چون مؤمن و کافر با همدیگر می‌نشینند چون به عبارت چیزی نگویند یگانه‌اند. بر اندیشه گرفت نیست. در عالم ارادت است زیرا که اندیشه‌ها لطیف‌اند. بر ایشان حکم نتوان کردن: **نحن نحکم بالظاهر و الله یتولی السرائر.**[۱]

این عدم تعصب و آزادگی و وسعت مشرب است که مسلک تصوّف را مذهب التقاطی کرده، یعنی مسلک و مذهبی که حرف صحیح و پسندیده و حقیقت را در هر کجا بیابد بدون اینکه به خصوصیات گوینده و دین و آیین او ناظر باشد می‌پذیرد و چنان‌که مولانا جلال‌الدین رومی گفته که: «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است» عارف واقعی و صوفی صاحبدل خواستار گل است و چندان کاری به مکان و محل روییدن آن ندارد.

شیخ عطار در تذکرة‌الاولیا در شرح حال شقیق بلخی نوشته:

نقل است که روزی می‌رفت. بیگانه‌ای او را دید، گفت: «ای شقیق، شرم نداری که دعوی خاصگی کنی و چنین سخن گویی؟ این سخن بدان ماند که هر که او را می‌پرستد و ایمان دارد از بهر روزی‌دادنِ او، نعمت‌پرست است.» شقیق یاران را گفت: «این سخن بنویسید که او می‌گوید.» بیگانه گفت: «چون تو مردی سخنِ چون منی نویسد؟» گفت: «آری، ما چون جوهر یابیم اگرچه در نجاست افتاده باشد برگیریم و باک نداریم.» بیگانه گفت: «اسلام عرضه کن که دین تو تواضع است و حق پذیرفتن.» گفت: «آری، رسول علیه‌السلام فرموده است: **الحکمة ضالة المومن فاطلبها ولو کان عندالکافر.**»

و نیز مولانای رومی در دفتر دوم مثنوی در حکایت «مناجات کردن شبان با حق تعالی در عهد موسی» می‌گوید که چون موسی شبانی را در بیابان شنید که در مقام مناجات برحسب وهم و گمان خود می‌گوید که ای خدا:

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم زنم شانه سرت

---

۱. رسالهٔ فیه ما فیه، چاپ شیراز، ص ۹۲ـ۹۱.

ور تـو را بـیماریی آیـد بـه پیش　　من تو را غمخوار باشم همچو خویش
گـر بـبینم خـانه‌ات را مـن دوام　　روغـن و شیرت بیارم صبح و شام

موسی به او نهیب زده، گفت:

گفت موسی های خیره‌سر شدی　　خود مسلمان ناشده کـافر شدی
گر نبندی زین سخن مر حلق را　　آتشـی آیـد بسـوزد خـلق را

شبان در جواب موسی:

گـفت ای مـوسی دهـانم دوخـتی　　و ز پشـیمانی تـو جـانم سـوختی
جامه را بدرید و آهـی کـرد تَـفت　　سـر نـهاد انـدر بـیابانی و رفت

آنگاه از طرف خداوند، به جهت آن شبان روشن‌دلِ پاک‌طینت، عتاب به موسی وحی آمد:

وحـی آمـد سـوی مـوسی از خدا　　بـندهٔ مـا را ز مـا کـردی جـدا
تـو بـرای وصـل کـردن آمـدی　　نـی بـرای فـصل کـردن آمـدی
تـا تـوانـی پـا مـنه انـدر فراق　　اَبـغَضُ الاَشیاءِ عِندی الطـلاق
هـر کسـی را سـیرتی بـنهاده‌ایـم　　هـر کسـی را اصـطلاحی داده‌ایـم
در حـق او مـدح و در حـق تـو ذَم　　در حـق او شـهد و در حـق تـو سَم
مـا بـری از پـاک و نـاپاکی هـمه　　از گـرانـجانی و چـالاکـی هـمه
هـندیان را اصـطلاح هـند مـدح　　سـندیان را اصـطلاح سـند مـدح
مـا بـرون را نـنگریم و قـال را　　مـا درون را بـنگریم و حـال را
نـاظر قـلبیم اگـر خـاشع بـود　　گـرچـه گـفت و لفظ نـاخاضع بـود
زانکـه دل جـوهر بـود گـفتن عَرَض　　پس طفیل آمد عَرَض جوهر غـرض
چند از ایـن الفـاظ و اِضـمار و مَجاز　　سوز خـواهـم سوز بـا آن سوز ساز
آتشـی از عشـق در جـان بـرفروز　　سر بـه سر فکـر و عـبارت را بسوز
مـوسیا آداب‌دانـان دیگـرند　　سـوخته جـان و روانـان دیگـرند
عـاشقان را هـر زمـان سـوزیدنی‌ست　　بـر دِهِ ویـران خـراج و عُشر نـیست
گـر خـطا گـوید ورا خـاطی مگـو　　گـر شـود پُرخـون شـهید آن را مشـو

خـون شهیدان را ز آب اولیٰ‌تـر است — این خطا از صد صـواب اولیٰ‌تـر است
در درون کـعبه رسـم قـبله نـیست — چه غـم ار غـواص را پـاچیله نـیست
تـو ز سـرمستان قَـلاووزی مـجو — جـامه‌چاکـان را چـه فـرمایی رفـو
ملت عشـق از هـمه دیـن‌ها جـداست — عـاشقان را مـذهب و مـلت خـداست
لعـل را گـر مُـهر نـبود بـاک نیست — عشق در دریـای غـم غـمناک نـیست
بـعد از آن در سِرّ مـوسی حـق نـهفت — رازهـــایی کـان نـمی‌آید بگـفت
بـر دل مـوسی سـخن‌ها ریـختند — دیـدن و گـفتن بـه هـم آمـیختند
چند بی‌خود گشت و چند آمد به خـود — چـــند پــرّید از ازل سـوی ابـد
بـعد از آن گـر شـرح گـویم ابـلهی‌ست — زانکــه شـرح ایـن ورای آگـهی‌ست
گـــر بگـــویم عـقل‌ها را بـرکَنَد — ور نـــویسم بس قـــلمها بشکـند
ور بگـــویم شـــرحـهای مـعتبر — تـا قـیامت بـاشد آن بس مـختصر
لاجـرم کـوتاه کـردم مـن زبـان — گر تو خـواهـی از درون خـود بـخوان

حاصل آنکه بزرگان صوفیه بر آن بوده‌اند که اعمال و افعال ولیّ را نـباید بـا موازین مرسوم و معمول در بین مردم و مطابق عقاید عامه و عادات و ظـواهـر سنجید. پیروان آنها هم، به حکم غُلوّی که طبیعی مـقلد است، گـاهی در مـقام پرستش ولیّ برآمده، او را فوق قوانین شرع و بی‌نیاز از پیروی اوامر و نـواهـی دانسته و معصوم از خطا شمرده‌اند.

بزرگان صوفیه که گفته‌اند اعمال و افعال ولیّ را نـباید بـا مـوازیـن مـعمولی سنجید غالباً عقیدهٔ خود را مثل سایر موارد با ادلّهٔ مأخـوذ از قـرآن و حـدیث ثابت کرده‌اند. یکی از آن دلایل، قصهٔ مصاحبت موسی با خـضر است[۱] کـه بـه

---

۱. مولانای رومی در مثنوی، دفتر سوم، تحت عنوان «سِرّ طلب کـردن مـوسی خـضر را بـا کمال نبوت» می‌گوید:

از کـلیم حـق بـیاموز ای کـریم — بین چه می‌گوید ز مشتاقی کـلیم
با چنین جـاه و چـنین پـیغمبری — طـالب خـضرم ز خـودبینی بـری
موسیا تو قـوم خـود را هشـته‌ای — در پـی نـیکویی سـرگشته‌ای
کیقبادی رسته از خـوف و رجـا — چند گردی چند جـویی تـا کـجا
آنِ تو با توست و تو واقف بر ایـن — آسـمانا چـند پـیمایی زمـین

←

تفصیلی که در سورهٔ کهف وارد شده، موسی به یوشع فرمود که تا به خضر نرسم دست از طلب برندارم. تا آنکه در ملتقای دو دریا که میعادگاه خضر بود به او رسید و از او طلبید که همراه او باشد و به برکت هم‌صحبتی او به رشد و صواب برسد. خضر به موسی گفت: «تو با من طاقت هم‌صحبتی نیاوری» و مقصود او این بود که تو پیغمبر ظاهری، ممکن است از من کارهایی سر بزند که به حسب احکام ظاهری در نظر تو غلط جلوه کند زیرا تو بر حکمت و سرّ آنها واقف نیستی. موسی متعهد شد که بدون چون و چرا پیرو او شود و چیزی از او نپرسد مگر آنکه خود خضر حکمت آن را بیان کند. با این شرط خضر و موسی سوار کشتی شدند. خضر بنای سوراخ کردن کشتی را گذاشت. موسی با تعجب گفت: «آیا می‌خواهی این کشتی را غرق کنی؟» خضر گفت: «نگفتمت که تو طاقت هم‌صحبتی مرا نداری؟» موسی به عهد خود متذکر شده، خاموش شد. اندکی بعد خضر پسری را کشت. موسی برآشفته گفت: «ای خضر، چگونه کسی را که بی‌گناه است و مستحق قصاصی نیست کُشتی و خلاف شریعت مرتکب شدی؟» خضر باز در جواب او گفت: «ای موسی، نگفتمت که تو طاقت هم‌صحبتی مرا نداری؟» موسی معذرت خواسته گفت: «اگر بار دگر به تو ایراد کنم مرا واگذار.» بالأخره در ساحلی پیاده شده، از اهل ده طعام خواستند ولی کسی طعامی به آنها نداد و آنها رو به راه نهادند. در نواحی ده خضر به دیواری برخورد که مایل به یک طرف شده و در شُرُف انهدام بود. خضر به مرمت و اصلاح دیوار پرداخته، آن را محکم ساخت. موسی به خضر گفت: «چه خوب بود برای مرمت این دیوار مزدی می‌طلبیدی.» خضر گفت: «همراهی تو با من مشکل است. بهتر آن است که از تو جدا شوم. اینک قبل از جدایی، حکمت کارهایی را که از من سر زد و تو نتوانستی آنها را تحمل کنی برایت می‌گویم که سوراخ کردن و معیوب

←

گفت موسی این ملامت کم کنید — آفتاب و ماه را ره کم زنید
می‌روم تا مجمع‌البحرین من — تا شوم مصحوب سلطان زَمَن
اَجعَلُ الخِضرَ لِاَمری سَبَباً — ذاکَ اَوْ اَمضی و اَسری حُقُبا
سالها پرّم به پرّ و بالها — سالها چه بْوَد هزاران سالها

ساختن کشتی برای این بود که کشتی مال مردم فقیری بود که در دریا کار می‌کردند. کشتی را معیوب ساختم تا از خطر تملک به دست پادشاه جباری که پشت سر آن کشتی روان بود و هر کشتی بی‌عیب و نقصی را به زور تصاحب می‌کرد نجات بیابد.[۱] اما پسری راکه کشتم به این جهت بود که این پسرِ غیر صالحی است که از خدا برگشته و بر آن بود که پدر و مادر مؤمن خود را به معصیت و کفر وا دارد. او را به الهام الهی کشتم تا پدر و مادر از خطر کفر رهایی یابند و در عوض خداوند پسر پاک‌طینتی به آنها عطا کند. و اما آن دیوار متعلق بود به دو طفل یتیم از مردم ده که در زیر آن گنجی پنهان است. اگر دیوار خراب می‌شد آن دو طفل یتیم که فرزندان مرد نیکوکار و صالحی هستند از آن گنج محروم می‌ماندند. دیوار را محکم ساختم که فعلاً گنج پنهان بماند تا آن دو طفل به رشد برسند.»

خلاصه، این آیات را صوفیه دلیل واضح و روشنی می‌دانند بر اینکه ولیّ فوق نقّادی و قضاوت مردم است و عموماً بر این عقیده‌اند که اعمال اولیا را با موازین معمولی نباید سنجید.

اینک که عقیدهٔ صوفیه نسبت به ولیّ روشن شد و از طرف دیگر گفتیم که به عقیدهٔ عارف، منطقِ عالَمِ کشف با عالَمِ ظاهر فرق دارد و یک امر در عالَم حقیقت طوری است و در عالَم مَجاز طور دیگر، موضوع خوارق عاداتی که به اولیا نسبت داده شده، روشن می‌شود.

به طوری که اشاره شد، امر خارقِ عادتی که به دست ولیّ انجام می‌یابد «کرامت» نامیده می‌شود، در حالی که خارقِ عادتی که از نبی صادر می‌شود «معجزه» نامیده می‌شود.[۲]

---

۱. و نیز مولانای رومی در دفتر چهارم مثنوی به اشاره به این قسمت می‌گوید:

خضر کشتی را برای آن شکست   تا تواند کشتی از فُجّار رست

چون شکسته می‌رهد اِشکسته شو   امن در فقر است اندر فقر رو

۲. «معجزه» صادر از پیغمبر است ولی از اولیا و بزرگانی که داعیهٔ نبوت هم نداشته‌اند امور خارق‌العاده صادر می‌شود. چون جمیع فرق اسلامی برای اثبات عقاید خود به قرآن متوسل شده‌اند، در موضوع امکان صدور امور خارق‌العاده از غیر نبی نیز از قرآن استمداد جسته‌اند؛ مثلاً گفته‌اند که وقتی مریم در محراب معتکف بود خوراک او به طور ←

اصولاً فرقی بین معجزه و کرامت نیست زیرا هر دو از امور خارق‌العاده است ولی برای فرار از اعتراض اهل ظاهر که معتقدند که معجزه مقرون به تحدّی است و بعد از پیغمبر احدی قادر به اِتیان معجزه نیست صوفیه خوارقِ عاداتِ صادر از اولیا را «کرامت» نام نهاده‌اند.

صوفیان قرنهای اول، اهمیت بسیاری به معجزات و کرامات نمی‌داده‌اند[1]

← معجزه‌آسایی هر روز به او می‌رسید و به طوری که در سورهٔ آل عمران وارد شده: «کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقاً قال یا مریم انّی لک هذا قالت هو من عندالله انالله یرزق من یشاء بغیر حساب»، و همچنین در سورهٔ نمل در قرآن وارد شده که چون حضرت سلیمان نبی خواست که تخت بلقیس، ملکهٔ سَبا، نزد او حاضر شود یکی از اصحاب سلیمان که نام او در قرآن تصریح نشده، قبول خدمت کرده، در یک لحظه تخت بلقیس را حاضر کرد، چنان‌که فرموده: «قال الذی عنده علمٌ من الکتاب انا اتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک». از آنجا که مریم و مصاحب سلیمان هیچ‌یک نبی نبوده‌اند، برای اینکه فرقی بین خارقِ عادتِ صادر از آنها و خوارقِ عاداتِ صادر از انبیا داده شود، خوارقِ عاداتِ صادر از اولیا «کرامات» و خوارقِ عاداتِ صادر از انبیا «معجزات» نامیده می‌شود.

معجزه برای اثبات نبوت نبی است و مقرون به «تحدّی» است یعنی منضم به دعوی نبوت است، در حالی که کرامت چنین نیست. پیغمبر معجزهٔ خود را باید اظهار کند، در حالی که ولی غالباً کرامات خود را مخفی می‌سازد. پیغمبر خود واقف و عالِم به معجزاتی است که از او صادر می‌شود، در حالی که ولی ممکن است بکلی از صدور کرامات خویش بی‌خبر باشد (برای تفصیل رجوع شود به جزو هشتم کتاب مواقف قاضی عضد ایجی، چاپ مصر، ص ۲۲۲: «المقصد الثانی فی حقیقة المعجزه» و شروح سید شریف جرجانی بر آن کتاب، و نیز رجوع شود به رسالهٔ قُشیریه، چاپ مصر، ص ۱۵۸، باب «کرامات الاولیا»).

۱. محمد بن منور بن ابی‌سعید بن ابی‌طاهر بن ابی‌سعید بن الخیر که نسبش به سه واسطه به شیخ ابوسعید ابوالخیر (ص ۴۴۰-۳۵۷) می‌رسد، در کتاب اسرارالتوحید که در نیمهٔ دوم قرن ششم تألیف شده، می‌گوید: «حکایت: خواجه عبدالکریم خادم خاص شیخ ما ابوسعید بود. گفت روزی درویشی مرا بنشانده بود تا از حکایتهای شیخِ ما، او را چیزی می‌نوشتم. کسی بیامد که تو را شیخ می‌خواند. برفتم. چون پیش شیخ رسیدم شیخ پرسید که چه‌کار می‌کردی؟ گفتم: درویشی حکایتی چند از آن شیخ خواست آن را می‌نوشتم. شیخ گفت: ای عبدالکریم، حکایت‌نویس مباش. چنان باش که از تو حکایت کنند. و در این سخن چند فایده است: یکی آنکه شیخ به فراست بدانست که خواجه عبدالکریم چه‌کار می‌کند، دوم تأدیب او که چگونه باش، سیّم آنکه نخواست که حکایت کرامت او ←

ولی بعدها که پرستش اولیا در بین اهل سلوک شایع شد موضوع کرامات اهمیت یافت و برای آشنا شدن به این موضوع باید به کتب صوفیه و تراجم احوال عرفا مراجعه کرد و با کمال تعجب دید که این جماعت با چه سهولتی هر امر غریب و عجیبی را پذیرفته و با چه آسانی پشتِ پا به هر منطق و استدلال و عقل و حسی زده‌اند. هرچه از دوره‌های اول تصوّف دورتر می‌شویم موضوع شیوع کرامات را بیشتر می‌بینیم، در حالی که چنان که گفته شد صوفیان قدیم توجه بسیاری به آن نداشته‌اند.

قشیری می‌گوید که: «هر گاه هیچ کرامتی از ولیّ صادر نشود خللی به ولایت او نمی‌رساند، در حالی که صدور معجزه از نبی واجب است».[۱] سهل بن عبدالله تُستری گفته که: «بزرگترین مقامات آن است که خوی بد خویش به خوی نیک بدل کند».[۲] ابونصر سرّاج در کتاب اللمع، بعد از اثبات آیات و کرامات و معجزات و فرق بین آنها و اقامهٔ ادلّه بر ظهور کرامات از اولیا و جواب آنهایی که منکر کرامات اولیا شده‌اند و ذکر کرامات بسیاری از اولیا، باب مخصوصی در مقامات بعضی از خواص اولیا نوشته که از کرامات روگردان بوده‌اند که برای مثال بعضی از آنها در اینجا ترجمه می‌شود:[۳]

→ نویسد تا به اطراف برند و مشهور شود، چنان که دعاگوی در اول کتاب آورده است که مشایخ، کتمانِ حالات خویش کرده‌اند.»

شیخ فریدالدین عطار در شرح حال سهل بن عبدالله التُستری نوشته: «نقل است که بر آب برفتی که قدمش تر نشدی. یکی گفت: قومی گویند تو بر سر آب می‌روی. گفت: مؤذن این مسجد را بپرس که او مردی راستگوی است. گفت: پرسیدم. مؤذن گفت: من آن ندیدم لکن در این روزها در حوضی درآمد تا غسل سازد در حوض افتاد که اگر من نبودمی در آنجا بمردی. شیخ بوعلی دقاق چون این بشنید گفت: او را کرامات بسیار است لیکن خواست تا کرامات خود را بپوشاند».

ابوجعفر محمد بن علی نسوی معروف به محمد علیان، از اصحاب و معاصرین ابوعثمان حیری نیشابوری گفته: «هر که به اختیار و خواست خود اظهار کرامت می‌کند وی مدعی است، و هر که بی‌خواست وی بر وی کرامتی ظاهر می‌شود وی ولیّ است» (نفحات‌الانس، چاپ هندوستان، ص ۲۱۰).

۱. رسالهٔ قُشیریه، چاپ مصر، ص ۱۵۹. ۲. تذکرة‌الاولیا، ج ۱، ص ۲۶۱.
۳. کتاب اللمع، چاپ نیکلسون، ص ۳۲۴.

از بایزید بسطامی روایت شده که گفته است در بدایت احوال، خداوند آیات و کراماتی به من نشان می‌داد ولی من به آیات و کرامات توجهی نداشتم [و] چون خداوند مرا چنین یافت راه معرفت خود را به من نمود.

وقتی به بایزید گفتند که فلان شخص در یک شب به مکه می‌رود گفت: شیطان هم در یک لحظه از مشرق به مغرب می‌رود.

و نیز به او گفتند که فلان بر آب می‌رود. گفت: ماهی در آب و مرغ در هوا عجبتر از آن به جا می‌آورد.

و نیز بایزید گفته: اگر ببینید مردی سجاده بر آب گسترده و در هوا مربع نشسته، تا اعمال او را در اوامر و نواهی نبینید فریب نخورید.

جُنید بغدادی گفته: حجاب سه است: نَفْس و خُلق و دنیا، و این سه، حجابِ عام است. حجابِ خاص سه است: دیدِ طاعت و دیدِ ثواب و دیدِ کرامت.

و نیز او گفته: زَلَّت عارف میل است از کریم به کرامت.[1]

شیخ ابوالحسن خرقانی گفته: هزار منزل است بنده را به خدا. اولین منزلش کرامات است. اگر بنده مختصرْ همت بود به هیچ مقامات دیگر نرسد[2].

ابوعلی جوزجانی گفته: صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت، که نَفْسِ تو کرامت خواهد و خدای استقامت[3].

حاصل آنکه بزرگان صوفیه دارای این قبیل نظرها بوده‌اند[4] ولی پیروان مخصوصاً در زمانهای بعد راه افراط و مبالغه پیموده و هزاران کرامات و خوارق عادات به اولیا نسبت داده‌اند و این قسم غُلو و افراط منحصر به متصوّفه نیست بلکه عامه در مواردی که با عقاید و امور احساساتی سر و کار

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۳۵-۳۴.   ۲. تذکرة الاولیا، در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی.

۳. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۱۱۹.

۴. حتی عرفای بزرگ برای مشایخ عصمت قائل نبوده‌اند. قُشیری می‌گوید: «و لاینبغی للمریدان یعتقد فی‌المشایخ العصمة» (رسالهٔ قُشیریه، چاپ مصر، ص ۱۸۴).

پیدا کرده‌اند همیشه بر راه مبالغه و افراط رفته‌اند و به هر اندازه که از عهد ولیّ و مرشد دورتر شده‌اند، بر ساز و برگ آن افزوده‌اند زیرا قوهٔ تخیل عامه در این زمینه قوی است و از اولیا چنان‌که به عقیدهٔ عامیانه باید باشند سخن رانده‌اند، نه چنان‌که بوده‌اند. خلاصه، در هر قرنی قصصِ کراماتِ منسوب به اولیا بیشتر شده و به جایی رسیده که مجلّدات بسیاری در این زمینه به وجود آمده است.

به عقیدهٔ بعضی، ولیّ ممکن است از صدور کرامت از خود کاملاً واقف و باخبر باشد اما هیچ‌وقت نمی‌گوید که فلان کرامت را ابراز داشته‌ام بلکه می‌گوید فلان کرامت به من داده شد یا به من ظاهر شد. در هر حال، از صدور کرامت باخبر است و به آن استشعار دارد. اکثر صوفیه معتقدند که کرامت فقط در حال خلسه و بی‌خودیِ ولیّ صادر می‌شود، به این معنی که ولیّ به صدور کرامت مستشعر نیست بلکه در آن حال کاملاً تحت ارادهٔ الهی و بکلی از خود بی‌خبر است و هیچ‌گونه تعیّنی و شخصیتی ندارد. خلاصه، در موقع صدور کرامت، شخص ولیّ از میان برخاسته و در خدا محو شده است و هر که در آن حال با او مخالفت کند با خدا مخالفت کرده، زیرا در آن حال خدا از لبان او حرف می‌زند و با دست او کار می‌کند.

مولانای رومی، در دفتر چهارم مثنوی، در «**قصهٔ "سبحانی مااعظم شأنی" گفتنِ بایزید بسطامی و اعتراض مریدان**» می‌گوید:

با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که یزدان نک منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون	لا اِلٰه اِلا اَنا ها فَاعبدون
چون گذشت آن حال و گفتندش صباح	تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم این مشغله	کاردها در من زنید آن دم هله
حق منزه از تن و من با تنم	چون چنین گویم بباید کشتنم

مریدان به دستور بایزید، هر یک کاردی حاضر کردند که اگر دوباره چنین کلامی به زبان او جاری شود او را بکشند. طولی نکشید که دوباره بایزید به حال مستی و بی‌خودیِ مجذوبانِ حق افتاده و همان کلمات بر زبانش جاری شد:

چـون همای بی‌خودی پرواز کرد / آن سـخن را بـایزید آغـاز کـرد
عـقل را سـیل تـحیر در ربـود / زان قـویتر گـفت کـاول گفته بـود
نـیست انـدر جُـبّه‌ام الا خـدا / چـند جـویی در زمـین و در سـما
آن مـریدان جـمله دیـوانـه شدند / کـاردها در جسـم پـاکش مـی‌زدند
هـر کـه انـدر شیخ تـیغی مـی‌خلید / بـاژگونه او تـن خـود مـی‌درید
یک اثـر نـی بـر تـن آن ذوفنون / وان مریدان خسته در غـرقاب خـون
ای زده بـر بـی‌خودان تـو ذوالفـقار / بـر تـن خـود مـی‌زنی آن هـوش دار
ز آنکه بی‌خود فانی است و ایمن است / تـا ابـد در ایـمنی او سـاکـن است
نـقش او فـانیّ و او شـد آیـنه / غـیرِ نـقشِ رویِ غـیر آنـجای نـه
گر کـنی تُـف سـوی روی خـود کـنی / ور زنـی بـر آیـنه بـر خـود زنـی
ور بـبینی روی زشت آن هـم تـویی / ور بـبینی عـیسی مـریم تـویی
او نه ایـن است و نـه آن او سـاده است / نـقش تـو در پیش تـو بـنهاده است
چون رسید اینجا سخن لب در بـبست / چون رسید اینجا قـلم درهـم شکست
لب بـبند ار چـه فـصاحت دست داد / دم مـزن وَاللهُ اَعـلَمُ بِـالرَّشاد

در جمیع کتب معتبر صوفیه، فصول مطوّلی راجع به کرامات و خوارقِ عاداتِ صادرهٔ از اولیا هست و نیز در تراجم احوال عرفا کرامات بسیاری به هر یک از آنها نسبت داده شده است که هر کس بخواهد به تفصیل واقف شود باید به آن مآخذ مراجعه کند. مثلاً در کتاب اسرارالتوحید که در مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته شده، متجاوز از یک ثلث آن کتاب عبارت است از حکایاتی که از کرامات شیخ مشهور بوده است[۱] و اگر بخواهیم در این کتاب انواع کرامات منسوبهٔ به اولیا را ذکر کنیم سخن به طول خواهد انجامید زیرا در هر یکی از انواع کرامات و خوارقِ عادات هزاران قصه هست.

جامی در نفحات‌الانس، در بیان انواع کرامات و خوارقِ عادات می‌گوید:

۱. رجوع شود به اسرارالتوحید، چاپ طهران که به اهتمام فاضل محترم آقای احمد بهمنیار با مقدمه و حواشی در ۳۲۰ صفحه به چاپ رسیده و ۱۱۲ صفحهٔ آن (ص ۱۵۶ ـ ۴۴) حکایات کرامات شیخ ابوسعید است.

انواع خوارقِ عادات بسیار است، چو ایجاد معدوم، و اعدام موجود، و اظهار امری مستور، و سِترِ امری ظاهر، و استجابت دعا، و قطع مسافت بعیده در مدت اندک، و اطلاع بر امور غایبهٔ از حس و اِخبار از آن، و حاضر شدن در زمان واحد در امکنهٔ مختلفه، و اِحیای موتی، و اِماتهٔ اَحیا، و سَماع کلام حیوانات و نباتات و جمادات از تسبیح و غیر آن، و احضار طعام و شراب در وقت حاجت بی‌سبب ظاهر، و غیر ذلک من **فنون الاعمال الناقضة للعادة کالمشی علی المآء و السیاحة فی الهوآء و کالاکل من الکون و کتسخیر الحیوانات الوحشیه و کالقوة الظاهرة علی ابدانهم کالذی اقتلع شجرة برجله من اصلها و هو یدور فی السمآء و ضرب‌الید علی‌الحایط فینشق بعضهم یشیر باصبعه الی شخص لیقع فیقع اویضرب عنق احد بالاشارة فیطیر رأس المشارالیه**، و بالجمله چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کاملهٔ خود گرداند در هیولای عالم هر نوع تصرفی که خواهد تواند کرد. بالحقیقت آن تأثیر و تصرفِ حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر می‌شود و وی در میان نی، **قال بعض کبراء العارفین و الاصل الذی یجمع لک هذا کلّه انه من خرق عادة فی نفسه مما استمرت علیها نفوس‌الخلق او نفسه فان‌الله یخرق له عادة مثلها فی مقابلتها یسمی کرامة عندالعامة و اما الخاصة فالکرامة عندهم العنایة الالهیة التی وهبتهم التوفیق و القوة حتی خرقوا عوائد انفسهم فتلک الکرامة عندنا.**[1]

اگر بخواهیم انواع و اقسام کرامات و خوارقِ عاداتِ منسوب به اولیا را در اینجا ذکر کنیم شاید چند مجلّد هم کفایت نکند زیرا در هر نوعی از انواع کرامات هزاران قصه هست، از قبیل راه رفتن بر روی دریا، و طَیَران در آسمان، و باراندن باران، و حضور در جاهای مختلف در یک آن، و معالجهٔ بیماران با نگاه یا با نَفَس، و زنده کردن اموات، و دست‌آموز کردن و مطیع ساختن حیوانات درنده از قبیل شیر و پلنگ، و علم به حوادث آینده و اِخبار به آن، و ناتوان ساختن یا کشتن اشخاص با یک کلمه و یا یک حرکت، و

---

۱. نفحات الانس، چاپ هندوستان، ص ۲۸ـ۲۷.

مکالمهٔ با حیوانات یا نباتات، و خاک را به طلا یا احجار کریمه مبدل ساختن، و خوراک و آب حاضر ساختن بدون اسباب ظاهری، و اطلاع و اِشراف بر خواطر و نیّات اشخاص، و تصرف در فکر و ارادهٔ دیگران و غیره که برای صوفی که قائل به قوانین طبیعت نیست تمام این خوارقِ عادات و بر هم زدن نوامیس طبیعی، شدنی و قابل قبول است.

البته از نظر تحلیل علمی بایستی بین چیزهای غیرممکن[۱] که به حکم عقل و علم و منطق و قوانین عالم شهود به صراحت ممتنع است و چیزهای ممکن که یک قسم توضیح و توجیه علمی و طبیعی دارد باید فرق گذاشت. مثلاً قسمتی از کرامات منسوب به اولیا مطابق با اصول و قواعدی است که در معرفت‌النفس و فن تحلیل و تجزیهٔ قوای روحی، محرز و مقرر است، از قبیل معالجهٔ از راه عقیده و ایمان، و توجه و تلقین فکر، و تصرف در اراده و اشراف بر خواطر و نیز القا و تلقین تحت تأثیر خواب مغناطیسی و امثال آن که هر کس بدقت در کتب عرفا و دستورهای آنها به مبتدیان اهل سلوک بنگرد، برمی‌خورد که چگونه مطابق اصول و موازین علم‌النفس مرید را مستعد اخذ تلقین می‌سازند. مثلاً غالباً دستور این است که مرید باید با مراقبت تام و توجهِ کاملِ حواس به یک مرکز بکوشد که ذکری راکه از طرف مرشد به او داده شده، یا شخص مرشد را کاملاً در ذهن خود حاضر داشته باشد، به طوری که همهٔ قوای فکری او در آن ذکر یا در شخص مرشد جمع شود؛ به این معنی که جز او نبیند و احساس نکند تا به جایی برسد که مرشد مثل مَلَکِ حافظ همیشه با او باشد و در هر حال و در همه جا از او منفک نباشد. بالأخره این توجه شدید به اندازه‌ای دوام بیابد که مرید مرشد را در همهٔ خَلق و در همهٔ اشیا حاضر و ناظر ببیند تا به مقام «فنای در مرشد» برسد و چون این تمرین حاصل شد و روح مرید به مرشد اتصال یافت همین تمرین را با

---

۱. مثلاً از قبیل حکایت ذیل که شیخ عطار در جلد اول تذکرة الاولیا (چاپ لیدن، ص ۱۵۳) در ذکر بایزید بسطامی می‌گوید: «نقل است که روزی یکی درآمد و از حیا مسئله‌ای پرسید. شیخ جواب داد. آن کس آب شد. مردی درآمد، آبی زرد دید [و] ایستاده، گفت: یا شیخ، این چیست؟ گفت: یکی از در درآمد و سؤالی از حیا کرد و من جواب دادم. طاقت نداشت، چنین آب شد از شرم.»

مراقبت تام و تحت راهنمایی و ارشاد مرشد نسبت به قطب یعنی پیشوایی که مرشدِ دستگیر، از مشایخِ طریقهٔ او است، به جا بیاورد تا به مقام «فنای در قطب» برسد. بعد به همین طریق، مقام «فنای در پیغمبر» برای او حاصل شود و بالأخره به مقام «فنای فی‌الله» برسد و به طوری خود را در خدا مستغرق سازد که خود از میان برخیزد و در همهٔ اشیا جز خدا چیزی نبیند و به تحقیق بداند که با غیرت وحدانیت، وجود اغیار محال باشد و هر غیری که در توهّم آید خیال بود، چنان‌که محققی گفته است:

هر دیده که بر فطرت اول باشد — یا آنکه به نور حق مُکَحَّل باشد
بیرون ز تو هرچه بیند اندر عالم — نقش دوم دیدهٔ اَحوَل باشد[1]

برای نمونه چند فقره خوارقِ عادات و کرامات و امور غریبه‌ای که به مشایخ بزرگ نسبت داده شده، از بعضی کتب تراجم احوالِ عرفا التقاط نموده و در اینجا ثبت می‌کنیم:

حکایت: استاد عبدالرحمان گفت که مقری شیخ ما بود که یک روز شیخ ما در نشابور مجلس می‌گفت. علوییی بود در مجلس شیخ، مگر به دل آن علوی بگذشت که نَسَب ما داریم و دولت و عزت شیخ دارد. شیخ درحال روی به آن علوی کرد و گفت: «یا سید، بهتر از این باید و بهتر از این باید.» آنگاه روی به جمع کرد و گفت: «می‌دانید که این سیّد چه می‌گوید؟ می‌گوید که نَسَب ما داریم و دولت و عزت آنجاست. بدان که محمد رَسول‌الله، عَلَیه اَفضلُ الصلوة والتحیة، آنچه یافت از نسبت یافت نه از نَسَب که بوجهل و بولهب هم از آن نَسَب بودند. شما به نَسَب از آن مهتر قناعت کرده‌اید و ما همگی خویش در نسبت بدان مهتر برداخته‌ایم و هنوز قناعت نمی‌کنیم. لاجِرَم از آن دولت و عزت که آن مهتر داشت ما را نصیب کرد و بنمود که راه به حضرت ما به نسبت است نه به نَسَب».[2]

---

۱. رسالة الوجود، میر سید شریف جرجانی، چاپ حضرت آقای حاج سید نصرالله تقوی.

۲. فصل اول از باب دومِ اسرارالتوحید، چاپ طهران.

حکایت: به خط امام احمد مالکان دیدم که نوشته بود که زنی را در مجلس شیخ در میهنه حالتی پدید آمد [و] خویشتن را از بام بینداخت. شیخ اشارت کرد، در هوا معلق بماند. باز دست فرو کردند و او را بر بام کشیدند. بنگریستند، دامن او در میخی ضعیف آویخته بود.[۱]

حکایت: آورده‌اند که استاد امام ابوالقاسم قُشیری یک شب با خود اندیشه کرد و گفت فردا به مجلس شیخ بوسعید شوم و از او بپرسم که شریعت چیست و طریقت چیست تا چه گوید. دیگر روز به مجلس شیخ آمد و بنشست. شیخ در سخن آمد، پیش از آنکه استاد امام سؤال کند. شیخ گفت: ای کسی که می‌خواهی از شریعت و طریقت بپرسی، بدان که ما جملهٔ علوم شریعت و طریقت را به یک بیت آورده‌ایم و آن این است:

از دوست پیام آمد کآراسته کن کار　　　اینک شریعت
مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار　　　اینک طریقت[۲]

نقل است که مالک دینار وقتی در سایهٔ درختی خفته بود، ماری آمده بود و یک شاخ نرگس در دهان گرفته و او را باد می‌کرد.

نقل است که مالک را با دهریی مناظره افتاد [و] کار بر ایشان دراز شد. هر یک می‌گفتند من بر حقم. اتفاق کردند که دست مالک و دست دهری هر دو بر هم بندند و بر آتش نهند، هر کدام که بسوزد او بر باطل بود و در آتش آوردند. دست هیچ‌کدام نسوخت و آتش بگریخت. گفتند هر دو بر حق‌اند. مالک دلتنگ به خانه باز آمد و روی بر زمین نهاد و مناجات کرد که هفتاد سال قدم در ایمان نهاده‌ام تا با دهریی برابر گردم؟ آوازی شنود که تو ندانستی که دست تو دست دهری را حمایت کرد. دست او تنها در آتش نهادندی تا بدیدی.

---

۱ و ۲. این حکایات از فصل اول از باب دومِ کتاب اسرارالتوحید، چاپ طهران، نقل شده است.

وقتی رابعهٔ عدویّه به عزم حج در بادیه می‌رفت، در میان بادیه خر بمرد. مردمان گفتند این بارِ تو ما برداریم. گفت شما بروید که من بر توکل شما نیامده‌ام. مردمان برفتند، رابعه تنها بماند. سر بر کرد، گفت: الهی، پادشاهان چنین کنند؟ با عورتی غریب عاجز، مرا به خانهٔ خود خواندی، پس در میان راه خر مرا مرگ دادی و مرا به بیابان تنها بگذاشتی؟ هنوز این مناجات تمام نکرده بود که خر بجنبید و برخاست. رابعه بار بر وی نهاد و برفت.

نقل است که وقتی دیگر، رابعه به مکه می‌رفت. در میان راه، کعبه را دید که به استقبال او آمد. رابعه گفت: مرا رَبّ‌البیت می‌باید، بیت چه کنم.

ذوالنون مصری مریدی را به بایزید فرستاد [و] گفت برو و بگو که ای بایزید، همه شب می‌خسبی در بادیه و به راحت مشغول می‌باشی و قافله درگذشت. مرید بیامد و آن سخن بگفت. شیخ جواب داد که: ذوالنون را بگوی که مرد تمام آن باشد که همه شب خفته باشد، چون بامداد برخیزد پیش از نزول قافله به منزل فرود آمده بود. چون این سخن به ذوالنون باز گفتند بگریست و گفت: مبارکش باد. احوال ما بدین درجه نرسیده است.

نقل است که بایزید در راه اشتری داشت [و] زاد و راحلهٔ خود بر آنجا نهاده بود. کسی گفت: بیچاره آن اشترک که بار بسیار است بر او، و این ظلمی تمام است. بایزید چون این سخن به کرّات از او بشنود گفت: ای جوانمرد، بردارندهٔ بار اشترک نیست. فرو نگریست تا بار بر پشت اشتر هست. بار به یک دست از پشت اشتر برتر دید و او را از گرانی هیچ خبر نبود. گفت: سبحان‌الله، چه عجب کاری است. بایزید گفت: اگر حقیقت حال خود از شما پنهان دارم زبان ملامت دراز کنید و اگر مکشوف گردانم حوصلهٔ شما طاقت ندارد. با شما چه باید کرد؟[1]

۱. نقل از تذکرة الاولیاء عطار، در شرح حال هر یک از عرفای مذکور.

نقل است که شیران و سِباع بسیار به نزدیک او [سهل] آمدندی و مر ایشان را غذا دادی و مراعات کردی و امروز در تُستر، خانهٔ سهل را بیت‌السِباع گویند. سهل بن عبدالله تُستری گفت: مردی از ابدال بر من رسید و با او صحبت کردم و از من مسائل می‌پرسید از حقیقت و من جواب می‌گفتم تا وقتی که نماز بامداد بگزاردی و به زیر آب فرو شدی و به زیر آب نشستی تا وقت زوال. چون اخی ابراهیم بانگ نماز کردی، او از زیر آب بیرون آمدی [و] یک سَرِ موی بر وی تر نشده بودی و نماز پیشین گزاردی. پس به زیر آب در شدی و از آن آب جز به وقت نماز بیرون نیامدی. مدتی با من بود هم بدین صفت که البته هیچ نخورد و با هیچ‌کس ننشست تا وقتی که برفت.[۱]

روزی از فتح موصلی، از صدق پرسیدند. دست در کورهٔ آهنگری کرد [و] پارهٔ آهن تافته بیرون آورد و بر دست نهاد و گفت صدق این است.[۲]

نقل است که میان سلیمان دارانی و احمد حواری عهد بود که به هیچ‌چیز وی را مخالفت نکند. روزی سخن می‌گفت [و] وی را گفت: تنور تافته‌اند. چه فرمایی؟ ابوسلیمان جواب نداد. سه بار بگفت، بوسلیمان گفت: برو در آنجا بنشین. چون بر این حال ساعتی بر آمد یاد آمدش، گفت: احمد را طلب کنید. طلب کردند نیافتند. گفت که: در تنور بنگرید که با من عهد دارد که به هیچ‌چیز مرا مخالفت نکند. چون بنگرستند، در تنور بود، مویی بر وی نسوخته بود.[۳]

نقل است از ابراهیم ادهم[۴] که روزی بر لب دجله نشسته بود و خرقهٔ ژندهٔ خود پاره می‌دوخت. سوزنش در دریا افتاد. کسی از او پرسید که مُلکی چنان از دست بدادی، چه یافتی؟ اشارت کرد به دریا که سوزنم

---

۱ و ۲ و ۳ و ۴. رجوع شود به تذکرة الاولیاء در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

باز دهید. هزار ماهی از دریا برآمد که هر یک سوزنی زرّین به دهان گرفته. ابراهیم گفت: سوزن خویش خواهم. ماهیَکی ضعیف برآمد، سوزن او به دهان گرفته. [ابراهیم] گفت: کمترین چیزی که یافتم به ماندن مُلک بلخ، این است. دیگرها را تو ندانی.[۱]

[دوم ـ] وَرَع

در صفحات گذشته، از «توبه» که اولین مقامات سالک است به تفصیل صحبت شد و گفتیم که چون سالک موفق به توبه و بازگشت از معاصی شد، باید دست ارادت به پیر و مرشدی بدهد که در منازل سیر و سلوک او را راهبری کند. اینک به نحو اجمال از سایر مقامات طریقت صحبت می‌کنیم.[۲]

---

۱. مولانای رومی در مجلّد دوم مثنوی همین حکایت را به نظم آورده است.

۲. به طوری که گفته شد نظر به اینکه کتاب لمع یکی از قدیمترین آثاری است که از صوفیه برای ما باقی مانده، ما طبقه‌بندی ابونصر سرّاج را در این کتاب انتخاب کردیم ولی باید دانست که نویسندگان صوفی هر یک از نظر مخصوصی، با کمابیش تغییر، مقامات طریقت را تقسیم نموده‌اند. مثلاً غزالی در احیاءِ العلوم و کیمیای سعادت و قُشیری در رسالهٔ قُشیریه و سهروردی در عوارف‌المعارف هر یک به نحوی مقامات و احوال سالکین را تقسیم کرده‌اند.

شیخ فریدالدین عطار در کتاب منطق‌الطیر در مقالهٔ سی و هشتم می‌گوید که مرغی از هُدهُد که مرشد و راهبر سایر مرغان بود پرسید که چگونگی راه چیست و طول آن چند فرسنگ و مشکلات طریقت به چه قرار است. هُدهُد در جواب گفت:

گفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی دَرگَه است
باز ناید در جهان زین راه کس	نیست از فرسنگِ آن آگاه کس
چون نیامد باز کس زین راه دور	چون دهندت آگهی ای ناصبور
چون بشد آن جایگه گم سر به سر	کی خبر بازت دهند ای بی‌خبر
هست وادیِ طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی‌کنار
پس سِیُم وادی از آن معرفت	هست چارم وادی استغناصفت
هست پنجم وادیِ توحید پاک	پس ششم وادیِ حیرت صعب‌ناک

←

توبه با کیفیتی که ذکر شد مقتضی مقام وَرَع است که مقام دومِ اصحاب طریقت است. بِشْرِ حافی گفته: «وَرَع آن بود که از شبهات، پاک بیرون آیی و محاسبهٔ نَفْس در هر طُرفةالعینی پیش گیری[۱].»

ماحصل آنچه در موضوع وَرَع گفته‌اند این است که شریعت حلال و حرام را روشن ساخته، ولی در میان حلال و حرام شبهتهای گوناگون که گاهی بسیار مشکل و پوشیده است پیش می‌آید که هر که گرد آنها گردد، بیم آن است که در حرام بیفتد.

صاحب کتاب اللمع می‌گوید اهل ورع بر سه طبقه‌اند:

اول آن است که شخص از آنچه بر او مشتبه است بپرهیزد و آن در چیزهایی است که در میان حرامِ بَیِّن و حلالِ بَیِّن واقع است. یعنی نه اسم حلال مطلق بر آن صادق می‌آید و نه اسم حرام مطلق، بلکه بین آن دو است و شخص مُتَوَرِّع همین‌که شک و شبهه‌ای در چیزی پیدا کرد آن را ترک می‌کند.

دوم، وَرَعِ اهل دل است. یعنی وَرَع شخصی که چون قلبش از به جا آوردن امری خودداری کند آن امر را ترک کند، و از پیغمبر روایت شده است که: **الاثم ماحاک فی صدرک.**

سوم، وَرَعِ عارفِ واصل است که چنان‌که ابوسلیمان دارانی گفته: هرچه قلب را از توجه به خدا باز دارد مشئوم است و به قول سنایی غزنوی:

به هرچَ از راه وامانی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرچَ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

بنابراین، چنان‌که شبلی گفته، سه وَرَع است: یکی وَرَع عموم، دیگری وَرَع خصوص، و سوم وَرَع خصوص‌الخصوص.

اینک بعضی از گفته‌های بزرگان صوفیه را در موضوع وَرَع در اینجا نقل

→

هفتمین وادیِ فقر است و فنا — بعد ازین وادی روش نبود ورا
در کشش افتی روش گم گرددت — گر بود یک قطره قُلزُم گرددت

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۱۲.

می‌کنیم تا مقصود واقعی از «مقام وَرَع» که از جملهٔ مقامات و ورزشهای اخلاقی برای تصفیهٔ باطن سالک است بهتر روشن شود.

بِشْرِ حافی گفته: «سخت‌ترین کارها سه است: به وقت دست‌تنگی سخاوت، و وَرَع در خلوت، و سخن گفتن پیش کسی که از او بترسی.»[۱]

سهل بن عبدالله تُستری می‌گوید: «ایمان مرد کامل نشود تا وقتی که عمل او به وَرَع نبود و وَرَع او به اخلاص نبود و اخلاص او به مشاهده، و اخلاص تبرّا کردن بود از هرچه دون خدای بود.»[۲]

یحیی بن معاذ رازی گفته: «وَرَع ایستادن بود بر حدِّ علم بی‌تأویل» و گفت: «وَرَع دو گونه باشد: وَرَعی بود در ظاهر که نجنبد مگر به خدای، و وَرَعی بود در باطن و آن، آن بود که در دلت بجز خدای در نیاید.»[۳]

ابوسلیمان دارانی گفته: «قناعت از رضا به جای وَرَع است از زهد. این اولِ رضا است و آن اولِ زهد.» و نیز گفته: «نمی‌شناسم زهد را حدی و وَرَع را حدی و رضا را حدی و غایتی، ولکن راهی از او می‌دانم» [و نیز] «وَرَع در زبان سخت‌تر از آن است که سیم و زر در دل» [و نیز] «با هیچ‌کس به زهد گواهی مده، به جهت آنکه او در دل غایب است از تو و در وَرَع حاضر است.»[۴]

ابراهیم خواص گفته: «وَرَع دلیل ترس از خدا، و خوف دلیل معرفت، و معرفت دلیل نزدیکی به خدا است».[۵]

شیخ ابوعلی دقاق گفته: «هر که ترک حرام کند، از دوزخ نجات یابد و هر که ترک شُبهت کند، به بهشت رسد و هر که ترک زیادتی کند، به خدای رسد.»[۶]

---

۱ و ۲ و ۳ و ۴. تذکرة الاولیا، در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

۵. عوارف‌المعارف، چاپ مصر، حاشیهٔ احیاءالعلوم، جزو چهارم، ص ۲۹۶.

۶. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۱۹۵.

[سوم ـ] زهد

به طوری که قبلاً اشاره شد، سلوک در هر یکی از مقامات طریقت، سالک را برای وصول به مقام دیگری مستعد می‌کند [و] از این است که وَرَع مقتضی زهد است. صوفی علاقهٔ به دنیا را سَرمنشأ هر خَطیئه‌ای می‌شمرد و ترک دنیا را سرچشمهٔ هر خیری می‌داند.

زُهّاد سه طبقه‌اند:

اول طبقهٔ مبتدیان و آنها زُهّادی هستند که دستشان از دنیا کوتاه و قلبشان نیز مانند دستشان از طمع دنیا خالی است. چنان‌که از جُنید پرسیدند زهد چیست، گفت: خالی بودن دست از مُلک دنیا و خالی بودن قلب از طمع.

دوم طبقهٔ متحققین در زهدند که مصداق قولِ صوفی و زاهد معروف، رویم بن احمدند که گفته است: زهد، ترک حظوظ نفس است از هرچه در دنیا هست زیرا در خودِ زهد، حظِّ نفسی هست؛ به این معنی که زهد سبب استراحت خاطر و آسایش درونی و نیز جالب ستایش و اعجاب مردم نسبت به زاهد و موجب جاه و احترام در نزد آنها است. بنابراین، به عقیدهٔ رویم، زهد واقعی وقتی است که قلبْ هر حظّ و لذتی را ترک کند.

سوم زهد طبقهٔ خواص است یعنی زهد آنهایی که هفت شهر عشق را گشته و به هست و نیست پشت پا زده‌اند. این طبقه حتی در زهد هم زاهدند. از شبلی پرسیدند زهد چیست؟ گفت: «زهد یک نوع غفلت است زیرا دنیا عدم است و زهد در لاشیء غفلت است. اینها طبقه‌ای هستند که به قول حافظ بر هرچه که هست چار تکبیر زده، ما سَوَی‌الله را مرده انگاشته و لاشیء دانسته‌اند و زهد را هم سبب وا ماندن از راه شمرده‌اند». یحیی بن معاذ گفته است: «دنیا مثل عروسی است که طالب آن، مشّاطهٔ آن محسوب است. زاهد در خراب کردن زیبایی آن عروس می‌کوشد [و] فقط عارف است که مشتغل به خدا است و هیچ التفاتی به کار جهان ندارد.»

سابقاً در طی بحث از زُهّادِ صوفیهٔ قرون اول اسلام، به حد کفایت از زهد و چگونگی زندگی زُهّاد صحبت شد. اینک بعضی از گفته‌های صوفیان معروف را در اینجا نقل می‌کنیم:

مالک دینار گفت: «از حسن پرسیدم که عقوبت عالِم چه باشد؟» گفت: «مردن دل.» گفتم: «مرگ دل چیست؟» گفت: «حُبِّ دنیا».[۱]

فُضیل بن عیاض گفته: «خوف و هیبت از خدای، بر قدرِ علم بنده بود، و زهد بنده در دنیا بر قدرِ رغبت بنده بود در آخرت.»
و گفت: «جملهٔ بدیها را در یک خانه جمع کرده‌اند و کلید آن دشمنی دنیا است.»
و گفت: «در دنیا شروع کردن آسان است اما از میان باز بیرون آمدن و خلاص یافتن دشوار است.»[۲]

ذوالنون مصری گفته: «زاهدان پادشاهان آخرت‌اند و عارفان پادشاهان زاهدان‌اند.»
و گفت: «علامت محبت حق آن است که ترک کند هرچه او را از خدای شاغل است تا او ماند و شغل خدای و بس.»[۳]

سفیان ثوری گفته: «زاهد آن است که در دنیا زهد خود به فعل می‌آرد و مُتِزَهِّد آن است که زهد او به زبان بود.»
و گفت: «زهد در دنیا نه پلاس پوشیدن است و نه نان جوین خوردن است ولکن دل در دنیا نابستن است و اَمَل کوتاه کردن است.»[۴]

ابوسلیمان دارانی گفته: «زهد آن است که هرچه تو را از حق تعالی باز دارد ترک آن کنی.»[۵]

حاتم اصم، از قدمای مشایخ خراسان، چون به بغداد آمد خلیفه را خبر دادند که زاهد خراسان آمده است. او را طلب کرد. چون حاتم از در درآمد خلیفه را گفت: «یا زاهد.» خلیفه گفت: «من زاهد نی‌اَم که همهٔ

---

۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵. تذکرة الاولیا، در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

دنیا زیر فرمان من است. زاهد تویی.» حاتم گفت: «نی که تویی که خدای تعالی می‌فرماید: قل متاع الدنیا قلیل، و تو به اندکی قناعت کرده‌ای. زاهد تو باشی نه من که به دنیا و عُقبا سر فرو نمی‌آورم چگونه زاهد باشم.»[۱]

سهل بن عبدالله تستری گفته: «روی آوردن بندگان به خدای، زهد است.»[۲]

یحیی بن معاذ رازی گفته: «زهد سه حرف است: زا و ها و دال، اما زا، ترک زینت است؛ و ها، ترک هوا؛ و دال ترک دنیا.»
و گفت: «از زهد سخاوت خیزد به مُلک، و از حُب سخاوت به نفس و روح.»
و گفت: «زهد آن است که به ترک دنیا حریصتر بود از حرص بر طلب دنیا.»
و گفت: «زاهد به ظاهر صافی است و به باطن آمیخته، و عارف به باطن صافی است و به ظاهر آمیخته.»[۳]

[چهارم ـ] فقر

قبلاً در طی بحث از زهّادِ قرون اول اسلام گفته شد که در بین آنها در نتیجهٔ علل و عوامل گوناگونی که شرح دادیم این عقیده شایع بود که اعمال و افعال انسان به دست قوهٔ قاهری است، یعنی از حَیِّز قدرت و اختیار بشری خارج است. سعادت و شقاوت امری است مکتوم و مقدر و هیچ عملی به خودی خود فایده‌ای برای نجات ندارد. بنابراین بر عمل نمی‌توان تکیه کرد بلکه باید تسلیم صِرف پیش گرفت و به جمیع اسباب و وسایل پشت پا زد و از جمیع

۱ و ۲ و ۳. تذکرة الاولیاء، در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

علایق جهانی یعنی از ما سَوَی الله منقطع شد. زاهد نه فقط از لذایذ مباح و مشروع که وظیفهٔ هر مسلمان باتقوا و مؤمن صادق است پرهیز می‌کرد بلکه از لذایذ مباح و مشروع هم خود را محروم می‌داشت و معتقد بود که هرچه چیزهای دنیایی سالکِ راه حق کمتر باشد، به نجات نزدیکتر است زیرا به قول شقیق بلخی که از قدمای مشایخ و از معاصرین ابراهیم ادهم است:

> سه چیز قرین فقر است: فراغت دل و سبکی حساب و راحت نفس؛ و سه چیز لازم توانگران است: رنج تن و شغل دل و سختی حساب.[۱]

برای دریافتن اهمیت فقر و انقطاع از چیزهای دنیایی باید به تراجم احوال عرفا مخصوصاً قدمای مشایخ از قبیل مالک دینار و محمد واسع و ابراهیم ادهم و داود طایی مراجعه کرد و دانست که این سنخ عقیده به حدی شایع بوده که مثلاً گفته‌اند:

> بزرگی، قیامت به خواب دید که ندایی درآمدی که: مالک دینار و محمد واسع را در بهشت فرو آورید. گفت بنگرستم تا از این دو کدام پیشتر در بهشت رود. مالک از پیش در شد. گفتم: ای عجب، محمد واسع فاضلتر و عالمتر. گفتند: آری، اما محمد واسع را در دنیا دو پیراهن بود و مالک را یک پیراهن. این تفاوت از آنجا است که اینجا هرگز پیراهنی با دو پیراهن برابر نخواهد بود. یعنی صبر کن تا از حساب یک پیراهنِ افزون بیرون آیی.[۲]

فقر که در ابتدا متوجه اشیای مادی بود، بتدریج معنی وسیعی یافت و به نظر صوفیان دوره‌های بعد که مایهٔ وجد و حال بیشتر در گفتار و رفتارشان دیده می‌شود فقر واقعی فقط فقدان غَنا نیست بلکه فقدان میل و رغبت به غَنا است یعنی هم قلب صوفی باید تهی باشد و هم دستش، و در این معنی است که

---

۱. رجوع شود به تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۰۰، در شرح حال شقیق بلخی که به قول جامی، در نفحات‌الانس، در سال یکصد و هفتاد و چهار وفات کرده است.

۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۴۸.

صوفی «الفقر فخری[۱]» می‌گوید و با مباهات خود را «فقیر» و «درویش» می‌نامد زیرا مفهوم آن است که فقیر باید از هر فکر و میلی که او را از خدا منحرف کند برکنار باشد.

صوفی صادق آن است که نعلین دو کَوْن از پا افکنده باشد یعنی هم از دنیا دل برکنده باشد و هم از آخرت، و معنی «فقیر حقیقی» همین است. چنین «فقیری» از هستی خود عاری است، به طوری که هیچ عملی یا احساسی یا

---

۱. در مثنوی مولانای رومی، در چندین جا ابیاتی راجع به فقر و اهمیت آن هست، از جمله ابیات ذیل:

مال و زر سر را بود همچون کلاه — کُل بود آن کز کُلَه سازد پناه
آن که زلف و جعد رعنا بایدش — چون کلاهش رفت خوشتر آیدش
مرد حق باشد به مانند بصر — پس برهنه به که پوشیده‌نظر
وقت عرضه کردن آن برده‌فروش — برکَنَد از بنده جامهٔ عیب‌پوش
ور بود عیبی برهنه‌اش کی کند — بل به جامه خدعه‌ای با وی کند
گوید این شرمنده است از نیک و بد — از برهنه کردن او از تو رَمَد
خواجه در عیب است غرقه تا به گوش — خواجه را مال است و مالش عیب‌پوش
کز طمع عیبش نبیند طامعی — کشت دلها را طمعها جامعی
ور گدا گوید سخن چون زرِّ کان — ره نیابد کالهٔ او در دکان
کار درویشی ورای فهم توست — سوی درویشان بمنگر سُست‌سُست
زانکه درویشی ورای کارهاست — دم‌به‌دم از حق مر ایشان را عطاست
بلکه درویشان ورای ملک و مال — روزیی دارند ژرف از ذوالجلال
حق تعالی عادل است و عادلان — کی کنند استمگری با بی‌دلان
آن یکی را نعمت و کالا دهند — وین دگر را بر سر آتش نهند
آتشش سوزد که دارد این گمان — بر خدای خالق هر دو جهان
فقر فخری نز گزاف است و مَجاز — صد هزاران عزّ پنهان است و ناز

*

چون فناش از فقر پیرایه شود — او محمدوار بی‌سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد — چون زبانهٔ شمع او بی‌سایه شد
فقر فخری بهر آن آمد سَنی — تا ز طمّاعان گریزم در غنی
گنجها را در خرابی زان نهند — تا ز حرص اهل عمران وا رهند

*

چون شکسته می‌رهد اِشکسته شو — امن در فقر است اندر فقر رو
محنت فقر ارچه کم از نیش نیست — از بلای اغتنا خود بیش نیست

نَعت و صفتی را به خود نسبت نمی‌دهد.[۱] «فقیر» به این معنی ممکن است ثروتمند هم باشد یا جاه و مقام صوری داشته باشد و در عین حال، روحاً و مَعناً اَفقَر فقرا به شمار آید زیرا گاهی خداوند اولیای خود را ظاهراً به لباس اهل ثروت و دنیا و صاحبان جاه و مقام درمی‌آورد تا آنها را از انظار اهل ظاهر مخفی بدارد. خواجه حافظ ظاهراً به خواجه جلال‌الدین توران شاه، وزیر شاه شجاع، اشاره فرموده [و] می‌گوید:

من غلام نظر آصف عهدم کو را
صورت خواجگی و سیرت درویشان است

فقر از مراحل مهم سیر و سلوک و اول قدم تصوّف محسوب است. مولانا عبدالرحمان جامی، در نفحات الانس، در طی بحث مخصوصی از «صوفی» و «متصوّف» و «ملامتی» و «فقیر» و فرق بین آنها می‌گوید:

اما فقرا آن طایفه‌اند که مالکِ هیچ‌چیز از اسباب و اموال دنیوی نباشند و در طلب فضل و رضوان الهی ترک همه کرده باشند و باعث این طایفه بر ترک یکی از سه چیز است: اول، رَجا و تخفیف حساب یا خوف عقاب، چه حلال را حساب لازم است و حرام را عقاب؛ دوم، توقع فضل ثواب و مسابقت در دخول جنّت، چه فقرا پانصد سال پیش از اغنیا به بهشت در آیند[۲]؛ سوم، طلب جمعیتِ خاطر و فراغت اندرون از برای اکثار طاعات و حضور دل در آن. و تخلف فقیر از ملامتیه و متصوّفه به آن است که او طالب بهشت و حَظِّ نَفْس خود است و ایشان طالب حق و خواهان قُرب او. و ورای این مرتبه در فقر مقامی است فوق مقام ملامتیه و متصوّفه و آن وصف خاصهٔ صوفیه است، چه صوفی اگرچه مرتبهٔ او ورای مرتبهٔ فقر است ولیکن خلاصهٔ مقام فقر در

۱. از ابوعبدالله بن الجلا پرسیدند که مرد کی مستحق اسم فقر گردد؟ گفت: آنگاه که از او هیچ باقی نماند (تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۶۴).

۲. ابوهریره از پیغمبر روایت کرده که: «قال یدخل الفقراء الجنة قبل الاغنیاء بخمسمائة عام نصف یوم» (رسالهٔ قُشیریه، چاپ مصر، ص ۱۲۲).

مقام او درج است و سبب آن است که صوفی را عبور بر مقام فقر از جملهٔ شرایط و لوازم است و هر مقام که از آن ترقی کند صُفاوه و نُقاوهٔ آن را انتزاع نماید و رنگ مقام خودش دهد. پس فقر را در مقام صوفی وصفی دیگر زاید بود و آن سلب نسبت جمیع اعمال و احوال و مقامات است از خود و عدم تملک آن، چنان‌که هیچ عمل و هیچ حال و هیچ مقام از خود نبیند و به خود مخصوص نداند بلکه خود را نبیند. پس او را نه وجود بود و نه ذات و نه صفت، محو در محو [و] فنا در فنا بود. این حقیقت فقر است که مشایخ در فضیلت آن سخن گفته‌اند و آنچه پیش از این در معنی فقر یاد کرده شد رسم فقر است و صورت آن شیخ ابوعبدالله خفیف، قُدِّسَ سِرُّه، گفته است: **الفقر عدم‌الاملاک و الخروج عن احکام الصفات**، و این حدِّ جامع است مشتمل بر رسم فقر و حقیقت آن و بعضی گفته‌اند: **الفقیر الذی لایملِک و لایملَک**، و فوقیّت مقام صوفی از مقام فقیر، به آن است که فقیر به ارادت فقر و ارادت حظِّ نَفْس محجوب بود و صوفی را هیچ ارادت مخصوص نبود و در صورت فقر و غَنا ارادت او در ارادت حق محو بود بلکه ارادت او عین ارادت حق باشد و بنابراین اگر صورت فقر و رسم آن اختیار کند، به ارادت و اختیار خود محجوب نشود، چه ارادت او ارادت حق باشد. ابوعبدالله خفیف رحمه‌الله، گفته است: **الصوفی من استصفاه الحق لنفسه تودداً و الفقیر من استصفی نفسه فی فقره تقرباً**، و بعضی گفته‌اند: **الصوفی هو الخارج عن النعوت و الرسوم و الفقیر هو الفاقد للاشیاء**، و ابوالعباس نهاوندی، رحمه‌الله، گوید: **الفقر بدایة التصوّف**، و فرق میان فقر و زهد آن است که فقر بی‌وجود زهد ممکن بود، چنان‌که کسی ترک دنیا کند به عزمی ثابت از سر یقین و هنوز رغبت اندر آن باقی بود. و همچنین زهد بی‌فقر ممکن است، چنان‌که کسی با وجود اسباب رغبتش، از آن مصروف بود. فقر را رسمی است و حقیقتِ رسم او عدم املاک است و حقیقت او خروج از احکام صفات و سلب اختصاص چیزی به خود، و رسم فقر صورت زهد است و امارت آن و معنی زهد، صرف رغبت از دنیا، و حق سبحانه چون خواهد که بعضی از اولیای خود را در تحت قِبابِ عزت، از نظر اغیار محجوب گرداند

ظاهر ایشان را به لباس غَنا که صورت رغبت است به دنیا بپوشاند تا اهل ظاهر ایشان را از جملهٔ راغبان دنیا پندارند و جمال حال ایشان از نظر نامحرمان پوشیده ماند و این حقیقتِ فقر و زهد وصفِ خاص و لازم حال صوفی است. و اما رسمِ فقر اختیار بعضی از مشایخ صوفیان است و مراد ایشان در آن، اقتدا به انبیا و تقلیل از دنیا و ترغیب و دعوت طالبان با صورت فقر به زبان حال و اختیار ایشان در این معنی مستند به اختیار حق است، نه به طلب حَظِّ اخروی.[۱]

ابونصر سرّاج در کتاب لمع بعد از نقل آیهٔ شریفهٔ للفقراء الذین احصروا فی سبیل‌الله، و حدیث نبوی و گفتار عرفای بزرگ در مقام فقر و صفت فقرا می‌گوید: فقرا بر سه طبقه‌اند: اول آنهایی که مالک چیزی نیستند و از احدی، نه به ظاهر و نه به باطن چیزی نمی‌طلبند و از احدی انتظار چیزی ندارند و اگر چیزی هم به آنها داده شود نمی‌گیرند و این مقام مقربین است که سهل بن علی بن سهل اصفهانی دربارهٔ این طبقه از فقرا گفته: حرام است که اصحاب ما را فقرا بنامند زیرا آنها غنی‌ترین خلق خدای‌اند. دوم آنهایی که مالک چیزی نیستند و از احدی سؤال نمی‌کنند و طلب نمی‌کنند ولی اگر چیزی به آنها داده شود می‌گیرند.

سهل بن عبدالله گفته: فقیر صادق آن است که سؤال نکند و رد نکند و حبس نکند[۲] و این مقام صدیقین است. سوم آنهایی که مالک چیزی نیستند و هرگاه محتاج شوند به بعضی از برادران طریقت که بدانند به طلب آنها مسرور می‌شوند مراجعه کنند و این مقام صدیقین در فقر است.[۳]

اینک بعضی از اقوال عرفا در باب فقر در اینجا نقل می‌شود:

مردی ده هزار درهم نزد ابراهیم ادهم آورد و او رد کرده، گفت: تو می‌خواهی به ده هزار درهم نام مرا از دیوان فقر محو کنی.[۴]

---

۱. نفحات‌الانس جامی، چاپ هندوستان، ص ۱۰ـ۹.
۲. «لایسئل و لایرد و لایحبس». ۳. ترجمه به تلخیص از لمع، ص ۴۹ـ۴۷.
۴. رسالهٔ قشیریه، چاپ مصر، ص ۱۲۴ـ۱۲۲.

شخصی از رویم پرسید که صفت فقیر چیست؟ گفت: سه چیز، حفظ سِرّ و ادای فرض و صیانت فقرش.[۱]

ابراهیم ادهم گفته: ما فقر خواستیم، غَنا استقبالمان کرد، در حالی که مردم غَنا طلبیدند فقر آنها را استقبال نمود.[۲]

ذوالنون مصری گفته: علامت غضب خداوند بر بنده خوف بنده است از فقر.[۳]

ابراهیم بن احمد الخواص گفته: فقر ردای شرف و لباس مرسلین و زینت صالحین و تاج متقین و زیور مؤمنین و غنیمت عارفین و آرزوی مریدین و سنگر مطیعین و سِجن گناهکاران و مُکَفِّر سَیِّئات و بزرگ‌کنندهٔ حَسَنات و رافع درجات و رسانندهٔ به غایات و کرامت اولیا و ابرار است.[۴]

نقل است که درویشی در مجلس شیخ ابوعلی دقاق برخاست و گفت: درویشم و سه روز است تا چیزی نخورده‌ام. و جماعتی از مشایخ حاضر بودند. او بانگ بر او زد که دروغ می‌گویی که فقر سِرّ پادشاه است و پادشاه سِرّ خویش به جایی ننهد که او با کسی گوید و عرضه کند به عمرو و به زید.[۵]

شیخ کبیر ابوعبدالله محمد بن خفیف شیرازی گفته: «فقر نیستی ملک بود و بیرون آمدن از صفات خود.» و نیز: پرسیدند که درویشی که سه روز گرسنه بود بعد از آن بیرون آید و سؤال کند بدان قدر که او را کفایت بود، او را چه گویند؟ گفت: او را کذّاب گویند.[۶]

مولانای رومی در مجلّد اول مثنوی، در بیان آنکه «چنان که گدا عاشق

---

۱ و ۲ و ۳. رسالهٔ قُشیریه، چاپ مصر، ص ۱۲۴ـ۱۲۲.
۴. لمع، چاپ نیکلسون، ص ۴۸.   ۵. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۱۹۰.
۶. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۱۳۱.

کریم است کریم هم عاشق گدا است [و] اگر گدا را صبر بیش بود کریم بر در او آید و اگر کریم را صبر بیش بود گدا بر در او آید اما صبر، کمالِ گدا و نقصِ کریم است» می‌گوید:

بانگ می‌آید که ای طالب بیا
جود محتاج گدایان چون گدا
جود محتاج است و خواهد طالبی
همچنان که توبه خواهد تائبی
جود می‌جوید گدایان و ضِعاف
همچو خوبان کاینه جویند صاف
روی خوبان ز آینه زیبا شود
روی احسان از گدا پیدا شود
چون گدا آیینهٔ جود است هان
دَم بود بر روی آیینه زیان
پس از این فرمود حق در وَالضُّحیٰ
بانگ کم زن ای محمد بر گدا
آن یکی جودش گدا آرد پدید
وین دگر بخشد گدایان را مزید
پس گدایان آینهٔ جود حق‌اند
وانکه با حق‌اند جود مطلق‌اند
وانکه جز این دو است او خود مرده است
او بر این در نیست نقش پرده است
لیک درویشی که او تشنهٔ خداست
هست دائم از خدایش کار راست
لیک درویشی که تشنهٔ غیر شد
او حقیر و ابله و بی‌خیر شد
فقرِ لقمه دارد او نی فقرِ حق
پیش نقش مرده‌ای کم نِه طبق

ماهیِ خاکی بود درویشِ نان
شکل ماهی لیک از دریا رَمان
شرح می‌خواهد بیان این سخن
لیک می‌ترسم ز افکار کهن
فهمهای کهنهٔ کوته‌نظر
صد خیال بَد در آرد در فِکَر
بر سماعِ راست هر کس چیر نیست
لقمهٔ هر مرغکی انجیر نیست

داود طایی گفته: «ای پسر، اگر سلامت خواهی دنیا را وداع کن و اگر کرامت خواهی، بر آخرت تکبیر گوی[1].»

[پنجم ـ] صبر

فقر مقتضیِ صبر است و اگر سالک جویای حق، در فقر و محنت، صبر و تحمل را شعار خود نسازد نتیجه‌ای به دست نخواهد آورد. نه فقط فقر بدون صبر بی‌نتیجه است بلکه سیر در سایر مقامات سلوک هم مقتضیِ صبر است. این است که صوفیه صبر را یک نیمهٔ ایمان بلکه همهٔ ایمان می‌دانند.

به جا آوردن هر فریضه و ترک هر معصیت بدون صبر انجام نیابد زیرا دل سالک در هر حال و مقامی که باشد، به چیزی مشغول است که یا موافق میل او است یا مخالف میل او، و در هر دو حال محتاج به صبر است.

مولانای رومی در مجلّد دوم مثنوی، در بیان «امتحان کردن هر چیزی تا ظاهر شود چیز دیگر که در آن پنهان است» می‌گوید:

تا بپالاییم صافان را ز دُرد   چند باید عقل ما را رنج برد
امتحانهای زمستان و خزان   تابِ تابستان بهارِ همچو جان
بادها و ابرها و برقها   تا پدید آرد عوارض فرقها

۱. نفحات‌الانس جامی، چاپ هندوستان، ص ۴۲.

تـا بـرون آرد زمـینِ خـاک‌رنگ　　　هرچه انـدر جـیب دارد لعـل و سـنگ
هرچـه دزدیـده است ایـن خـاک دژم　　　از خـــزانـهٔ حــق و دریـای کـرم
شـــحنهٔ تـقدیر گـوید راست گـو　　　آنـچه بـردی شرح واده مـو بـه مـو
دزد یـعنی خـاک گـوید هـیچ هـیچ　　　شـحنه او را درکَشَـد در پـیچ پـیچ
شحنه گاهش لطف گـوید چـون شِکَـر　　　گَـه بـرآویـزد کـند هـرچـه بَتَر
تـا مـیان قـهر و لطـف آن خُـفیه‌ها　　　ظـاهر آیـد ز آتش خـوف و رَجـا
آن بـهاران لطـفِ شـحنهٔ کبریاست　　　وان خزان تـهدید و تـخویف خـداست
وان زمســـتان چـارمیخِ مـعنوی　　　تـا تـو ای دزد خـفی ظاهر شـوی
پس مـــجاهد را زمـانی بسـطِ دل　　　یک زمانی قـبض و درد و غِشّ و غِـل
زانکه ایـن آب و گـلی کـابدان مـاست　　　مـنکر و دزد و ضـیای جـانهاست
حق تـعالی گـرم و سـرد و رنـج و درد　　　بـر تـن مـا مـی‌نهد ای شـیرمرد
خوف و جـوع و نـقص امـوال و بـدن　　　جـمله بـهر نـقد جـان ظـاهر شـدن
پس مـحک مـی‌بایدش بگـزیده‌ای　　　در حـــقایق امـــتحانها دیـــده‌ای
تـا شـود فـاروقِ ایـن تـزویرها　　　تـا بـود نـقاش ایـن تـدبیرها[1]

---

۱. و نیز در مجلّدات شش‌گانهٔ مثنوی، ابیات دیگری راجع به صبر هست که بـخوبی اهـمیت صبر را در مقامات سلوک روشن می‌سازد:

که تَأَنّی هست از یـزدان یـقین　　　هست تعجیلت ز شیطان لعین

*

ایـن تَأَنّـی پـرتو رحـمان بـود　　　وان شتاب از هِـزّهٔ شیطان بـود
زانکـه شیطانش بـترساند ز فـقر　　　بـارگیر صبر را بِکْشَـد بـه عَـقر

*

مکر شیطان است تـعجیل و شـتاب　　　لطف رحمان است صبر و احـتساب

*

بـاتَأَنّی گشت مـوجود از خـدا　　　تا به شش روز این زمین وین چرخـها
ور نـه قـادر بـود کـز کُنْ فَـیَکون　　　صـد زمـین و چـرخ آوردی بـرون
آدمـی را انـدک انـدک آن هُـمام　　　تـا چـهل سـالش کـند مـرد تـمام
گـرچـه قـادر بـود کـاندر یک نـفس　　　از عـدم پَـرّان کـند پـنجاه کس

*

صد هزاران کـیمیا حـق آفـرید　　　کیمیایی همچو صبر آدم نـدید

←

به گفتهٔ صاحب لمع صبر بر سه گونه است: متصبّر و صابر و صبّار.

متصبّر کسی است که در خدا صبر کند و چنین شخصی گاهی بر مکاره صبر می‌کند و گاهی عاجز می‌ماند.

صابر کسی است که در خدا و برای خدا صبر کند و جَزَع و شکایت نکند. ذوالنون مصری گفته که: وقتی از بیماری عیادت کردم، در بین آنکه با من حرف می‌زد ناله‌ای کرد. گفتم: هر که در ضربتی که به او وارد می‌شود صبر نکند، در محبت خود صادق نیست. جواب داد که: هر که از ضربتی که به او وارد می‌شود لذت نبرد صادق نیست. و نیز از شبلی حکایت شده است که چون او را به بیمارستان بردند و دربند کردند بعضی از دوستانش نزد او رفتند. شبلی پرسید: شما چه کسانید؟ گفتند: ما دوستداران توایم. شبلی آجری به طرف آنها پرتاب کرد، جماعت فرار کردند. شبلی گفت: ای دروغگویان، چگونه مدعی دوستی من‌اید، در حالی که بر ضرب من صبر نکردید.

صبّار کسی است که صبرش در خدا و برای خدا و به وسیلهٔ خدا است و چنین شخصی هر گاه جمیع بلایای دنیا بر او وارد شود عاجز نگردد و ابداً تغییری بر او عارض نشود، چنان‌که چون از شبلی از صبر پرسیدند، به این ابیات تمثل جست:

عبرات خططّن فی الخدّ سطراً　　قدقراها من لیس یحسن یقرا
ان صوت المحب من الم الشو　　ق و خوف الفراق یورث ضرّا
صابر الصبر فاستغاث به الصبر　　فصاح المحب بالصبر صبرا

در کتاب تذکرة الاولیاء در شرح حال عرفا کلماتی در «صبر» از آنها نقل کرده است که برای نمونه بعضی از آنها را در اینجا ثبت می‌کنیم:

→

صبر را با حق قرین کن ای فلان　　آخرِ وَالعَصر را آنگه بخوان

*

صبر آرد آرزو را نی شتاب　　صبر کن واللهُ اَعْلَم بِالصَّواب

*

گفت پیغمبر خداش ایمان نداد　　هر که را نبود صبوری در نهاد

ابوسلیمان دارانی گفته: «بهترینِ روزگار ما صبر است و صبر دو قسم است: صبری است بر آنچه کارهٔ آنی در هرچه اوامر حق است و لازم است گزاردن، و صبری است از آنچه طالب آنی در هرچه تو را هوا بر آن دعوت کند و حق تو را از آن نهی کرده است. و گفت خیری که در او شرّ نبود شُکر است در نعمت و صبر است در بلا.»

عمرو بن عثمان مکی گفته: «صبر ایستادن بود با خدای و گرفتن بلا به خوشی و آسانی.»

جُنید بغدادی گفته: «صبر باز داشتن است نَفْس را با خدای، بی‌آنکه جَزَع کند.» و گفت: «غایت صبر توکل است، قال‌الله تعالی: **الذین صبروا و علی ربهم یتوکلون.**» و گفت: «صبر فرو خوردن تلخیها است و روی ترش ناکردن.»

ابوالحسین نوری گفت: «پیری دیدم ضعیف و بی‌قوّت که به تازیانه می‌زدند و او صبر می‌کرد. پس به زندان بردند. من پیش او رفتم و گفتم: تو چنین ضعیف و بی‌قوّت چگونه صبر کردی بر آن تازیانه؟ گفت: ای فرزند، به همت، بلا توان کشید، نه به جسم. گفتم: پیش تو صبر چیست؟ گفت: آنکه در بلا آمدن همچنان بود که از بلا بیرون شدن.»

شیخ ابوعبدالله محمد بن الخفیف گفته: «تصوّف صبر است در تحتِ مجاریِ اَقدار و فراگرفتن از دست مَلِک جبار و قطع کردن بیابان و کوهسار.» و نیز «پرسیدند که عبودیت کی درست آید؟ گفت: چون همهٔ کارهای خود به خدای باز گذارد و در بلاها صبر کند.»

ابومحمد جریری گفته: «صبر آن است که فرق نکند میان حال نعمت و محنت به آرام نَفْس در هر دو حال، و صبر سکون نَفْس است در بلا.»

ابوسلیمان دارانی گفته: «خدای را بندگان‌اند که شرم می‌دارند که با او معاملت می‌کنند به رضا، یعنی در صبر کردن، معنی آن بود که من خود صبورم اما در رضا هیچ نبود و چنان‌که دارد چنان باشد. صبر به تو تعلق دارد و رضا بدو.»

و نیز او گفته: «بهترینِ روزگار ما صبر است و صبر دو قسم است: صبری است بر آنچه کارهٔ آنی در هرچه اوامر حق است و لازم است گزاردن، و صبری است از آنچه طالب آنی در هرچه تو را هوا بر آن دعوت کند و حق تو را از آن نهی کرده است.» و نیز گفته: «خیری که در او شرّ نبود شُکر است در نعمت و صبر در بلا.»

[ششم ـ] توکل

به اعتقاد صوفیه مقام توکل از عالیترین مقامات مقرّبین است و از مقاماتی است که هم از جهت علم، فهم آن غامض و هم در عمل، به جا آوردن آن بسیار دشوار است. توکل از فروع توحید است یعنی توحید حقیقی اصل و پدیدآرندهٔ توکل است.

غزالی در کتاب احیاء العلوم، در جزو چهارم آن کتاب، فصل مخصوصی به نام «کتاب التوحید و التوکل» به این موضوع تخصیص داده و به تفصیل شرح داده که برای مزید اطلاع باید به آن کتاب و یا به کتاب دیگر غزالی موسوم به کیمیای سعادت که به فارسی نگاشته شده، مراجعه کرد و ما در اینجا به نحو اجمال به شرح این موضوع می‌پردازیم. به گفتهٔ غزالی توحید چهار مرتبه دارد که به اصطلاح او در کتاب احیاء العلوم عبارت‌اند از: مرتبهٔ قشرالقشر و مرتبهٔ قشر و مرتبهٔ لُبّ و مرتبهٔ لُبّ‌اللبّ. مرتبهٔ قشرالقشر، توحید منافقین است که برای فرار از آزار جامعهٔ مسلمین، به زبان لا اله الا الله گویند، در حالی که دل آنها با زبان آنها همراه نیست. مرتبهٔ قشر، توحید عوام است که دروغ نمی‌گویند و قلب آنها مصدق زبانشان است. متکلمین و حکمای الهی که با دلیل و برهان در توحید سخن می‌گویند نیز از همین طبقهٔ عوام محسوب‌اند.

مرتبهٔ لُبّ، توحید مقرّبین است که به طریق کشف و به واسطهٔ نور حق معتقدند به اینکه اشیای گوناگون با وجود کثرت، صادر از واحد است.[۱] مرتبهٔ لُبّ‌اللبّ،

---

۱. مقصود عرفا این است که موجودات با همهٔ کثرت و تنوعی که دارند، به منزلهٔ آیینه‌های متعددند که یک چیز «واحد حقیقی»، یعنی خدا در همهٔ آن آیینه‌ها جلوه‌گر شده و به حسب تعدد آیینه‌های گوناگون و رنگارنگ، آن یک چیز یعنی آن واحد حقیقی، صورتِ عالم کثرت و تعدد را به وجود آورده است ولی در حقیقت و واقع، با همهٔ این کثرتها، یک چیز است و بس.

فما الوجه الا واحد غیر انه ‌‌ ‌ اذا انت اعددت المرا یا تعددا

به عبارت دیگر:

یک روی در صد آینه گر می‌کند ظهور ‌ ‌ آیینه‌ها صد است ولی رو همان یکی است

مولانای رومی در مثنوی همین معنی را بیان فرموده است:

چون ز یک دریاست این جوها روان ‌ ‌ این چرا نوش آمد آن زهر روان
چون که جمله از یکی دست آمده ‌ ‌ این چرا هشیار و آن مست آمده
چون همه انوار از شمس بقاست ‌ ‌ صبح صادق صبح کاذب از چه خاست
چون ز یک سرمه است ناظر را کَحَل ‌ ‌ از چه آمد راست‌بینی و حَوَل
چون خدا فرمود ره را راه من ‌ ‌ این دلیل از چیست آن یک راهزن
وحدتی که دید با چندین هزار ‌ ‌ صد هزاران جنبش از عین‌القرار
این همه چون و چگونه چون زَبَد ‌ ‌ بر سر دریای بی‌چون می‌تپد
بی‌چگونه بین تو بُرد و ماتِ بحر ‌ ‌ چون چگونه گنجد اندر ذات بحر
کی بگنجد در مَضیق چند و چون ‌ ‌ عقل کُل آنجاست از لایَعلَمون
پا در این دریا مَنه کم گو از آن ‌ ‌ بر لب دریا خمش کن لب گزان
نی که جان من فدای بحر باد ‌ ‌ خونبهای جان من این بحر داد
تا که پایم می‌رود رانم در او ‌ ‌ چون نمانَد پا چو بَطّانم در او

در جای دیگر در مثنوی می‌گوید که هرکس ناظر به صفات خداوند باشد، در بادیهٔ «کثرت» سرگردان خواهد ماند ولی عارف چون غرق دریای «ذات» است به «وحدت» واقعی واصل است:

صُنع بیند مرد محجوب از صفات ‌ ‌ در صفات آن است کو گم کرد ذات
واصلان چون غرق ذاتند ای پسر ‌ ‌ کم کنند اندر صفات او نظر
طاعت عامه گناه خاصگان ‌ ‌ وصلت عامه حجاب خاصه دان
چون که اندر قعرِ جو باشد سَرَت ‌ ‌ کی به رنگ آب افتد منظرت
عامه را باشد نظر بر فعل و اسم ‌ ‌ پیش خاصه محو گردد وصف و رسم
شیشه چندین رنگ و نور او یکی است ‌ ‌ که از او این رنگ ظاهر بی‌شکی است

←

توحید صدیقین است که صوفیه آن را «فنای در توحید» می‌گویند و آن این است که عارف جز «واحد» چیزی در وجود نمی‌بیند و از آن جهت «فناءِ فی‌التوحید» می‌گویند که صوفی در این مرتبه خود را هم در بین نمی‌بیند و این غایت مکاشفات است که اسرار آن نباید به زبان آید یا در کتابی نوشته شود زیرا به عقیدهٔ عارف، افشای سِرّ ربوبیت، کفر است. به عبارتِ دیگر، هرگاه از مرتبهٔ توحیدِ منافقینی که دروغ می‌گویند صرف‌نظر کنیم ممکن است موحدین را از حیث درجهٔ ادراک و مقام معرفت و حال به طبقات ذیل قسمت کنیم:

اول: توحید ایمانی که ممکن است توحید امتثالی و تقلیدی و تعبدی نامیده شود که مقام عوام و مقلدین است.

دوم: توحید استدلالی و عقلی است که ممکن است توحید تحقیقی و علمی نامیده شود، به طریقی که نزد علمای علم کلام و حکمت الهی مطرح است.

سوم: توحید عرفای کامل و واصلین به حقیقت است که توحید حالی و کشفی ممکن است نامیده شود زیرا حال توحید، وصف لازم ذات موحد است و در این حال، در غلبهٔ اشراق نور توحید، ظلمات هستی عارف از میان برود و در مشاهدهٔ جمال خداوند مستغرق شود و به مقامی رسد که این توحید را صفت خود نشناسد بلکه این را هم صفت او شناسد و بالجمله مقامی است که هستی عارف قطره‌وار در امواج بحر توحید افتد.

مولانا جلال‌الدین رومی می‌گوید:

گفت نوح ای سرکشان من من نی‌اَم
من ز جان مُردم به جانان می‌زیم
چون بمردم از حواس بوالبشر
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

→

عامه را با شیشه و رنگ است کار	خاصه را با روشنی باشد قرار
گر نظر در شیشه داری گم شوی	زانکه از شیشه است اعداد دویی
ور نظر بر نور داری وارهی	از دویی و اعدادِ جسمِ منتهی
از نظرگاه است این مغز وجود	اختلاف مؤمن و گبر و یهود

چون که من من نیستم این دَم ز «هو» ست
پیش این دَم هر که دَم زد کافر اوست
چون بود چون آنکه از چونی رهید
در حیاتستانِ بی‌چونی رسید
گشت چونی‌بخش اندر لامکان
گِردِ خوانش جمله چونها چون سگان
تا ز بی‌چونی دهدشان استخوان
در جنابت تن زن این سوره مخوان
تا ز چونی غسل بر ناری تمام
تو برین مُصحَف منه کف ای غلام
هر که محراب نماز اوست عِین
سوی ایمان رفتنش می‌دان تو شِین
روی او بین از همه سو روبه‌رو
زیر و بالا تو چه می‌جویی بگو
دامن آن گیر ای یار دلیر
کو منزه باشد از بالا و زیر
با تو باشد در مکان و لامکان
تو نمانی او بماند جاودان
لامکان جویی گذر کن از مکان
تا تو باشی او نیاید در میان
گر تو پیوندی بدان شَه شَه شوی
ذره‌ای گردی ولیکن مَه شوی

و نیز مولانای رومی در جایی اشاره می‌کند که چون از خود فانی شوی، به خدا باقی خواهی شد، نه آنکه او شوی بلکه مانند آهنی که به آتش سرخ شود عین آتش شود و رواست که بگوید آتشم. فانی در خدا هم می‌تواند به راستی اَناالحَق بگوید:

این خُمِ یکرنگی عیسی ما بشکند نرخ خُم صد رنگ را
چون در او افتد رکو گوییش قُمْ از طرب گوید منم خُم لاتَلُم

این منم خُم آن اَنا الحَق گفتن است / رنگ آتش دارد اما آهن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است / ز آتشی می‌لافد و آتش‌وَش است
چون به سرخی گشت همچون زرِّ کان / پس اَناالنار است لافش بر زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم / گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر تو را شک است و ظن / آزمون کن دست را بر من بزن
آتشی چه آهنی چه لب ببند / ریشِ تشبیه و مشبّه را مخند
شد فنا هستش مخوان ای چشم‌شوخ / در چنین جو خشک کی ماند کلوخ
گفت پیغمبر که بر دست صبا / از یمن می‌آیدم بوی خدا
بوی رامین می‌رسد از جان ویس / بوی رحمان می‌رسد هم از اویس
چون اویس از خویش فانی گشته بود / آن زمینی آسمانی گشته بود
آن هَلیله پروریده در شکر / چاشنیِ تلخی‌اش نبود دگر
آن هَلیله رسته از ما و منی / نقش دارد از هَلیله طعم نی
کان جهان همچون نمکسار آمده‌ست / هرچه آنجا رفته بی‌تلوین شده‌ست
خاک را بین خلقِ رنگارنگ را / می‌کند یکرنگ اندر گورها
این نمکسارِ جُسوم ظاهر است / خود نمکسارِ معانی دیگر است
آن نمکسارِ معانی معنوی‌ست / از ازل او تا ابد اندر نُوی‌ست
این نُوی را کهنگی ضدّش بود / آن نُوی بی‌ضدّ و بی‌نِدّ و عدد
اندر اینجا گر درآیی از نُوی / در گلستان خوش به رنگ گل شوی
گر تو می‌خواهی کزین گل بو بری / همچو مردان شو ز رنگ و بو بَری

و نیز مولانا در چند جای دیگر با بهترین تعبیرات می‌گوید که شرط وصول به وحدت، گذشتن از رنگ و بوی کثرت است:

اندرا در جو سبو بر سنگ زن / آتش اندر بوی و اندر رنگ زن
گر نه‌ای در راه دین از رهزنان / رنگ و بو مَپْرست مانند زنان
هست معشوق آنکه او یک تو بود / مبدأ و هم منتهایت او بود
تا ز زهر و از شکر در نگذری / کی تو از گلزار وحدت بو بری
صورت کثرت گذاران کن به رنج / تا ببینی زیر او وحدت چو گنج
کی بداند ره برین نکته خیال / رنگ و بو باشد دلیل قیل و قال

این صُوَر جویند و معنی همچو یَم — بگذر از جو سوی دریا نِه قدم
رو به دریا نِه که ماهی زاده‌ای — همچو خس در دشت چون افتاده‌ای
خس نه‌ای دور از تو رشک گوهری — در میان موج بحر اولیٰ‌تری
بحر وَحدانی است جفت و زوج نیست — گوهر و ماهیش غیر از موج نیست

چهارم: مرتبهٔ کامل توحیدِ حالی و کشفی که مخصوص خواص عرفا است و مرتبه‌ای است که معشوق و عشق و عاشق هر سه یکی می‌شوند و مرحله‌ای است که به هیچ عبارت و اشارتی درنمی‌آید و در این مرحله همهٔ رنگها سر به بی‌رنگی درمی‌آورد و به اصطلاح، مرحلهٔ **کل شیئی یرجع الی اصله**، و نهایت مراحل سیر و سلوک است، چنان‌که مولانای رومی اشاره به این مقام فرموده است:

هست بی‌رنگی اصول رنگها — صلحها باشد اصول جنگها
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد — موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی — موسی و فرعون دارند آشتی

شیخ عطار در مقالهٔ چهل و دوم از منطق‌الطیر «در بیان وادی توحید» می‌گوید:

بعد از آن وادی توحید آیدت — منزل تجرید و تفرید آیدت
رویها چون زین بیابان درکشند — جمله سر از یک گریبان برکشند
گر بسی بینی عدد گر اندکی — آن یکی باشد در این ره آن یکی
چون یکی باشد یک اندر یک مدام — آن یکی اندر یکی باشد تمام
نیست آن یک کان احد آید تو را — زان یکی کاندر عدد آید تو را
چون برون است این ز حد و از عدد — از ازل قطع نظر کن وز ابد

*

چون یکی باشد همه نبود دویی — هم منی برخیزد اینجا هم تویی

*

هـر کـه او در آفـتاب خـود رسید　　تـو یـقین مـی‌دان ز نـیک و بـد رهید
تـا تـو بـاشی نـیک و بـد اینجا بـود　　چون تـو گـم گشـتی هـمه سـودا بـود
ور تـو مـانی در وجـود خـویش بـاز　　نـیک و بـد بـینی در ایـن راه دراز
تا کی ای عـطار از ایـن حـرف مَجاز　　بـا سـر اسـرار و تـوحید آی بـاز
مرد سالک چون رسید ایـن جـایگاه　　جـایگاه و مـرد بـرخـیزد ز راه

ولی به طوری که اشاره شد، این مرحله از مراحل توحید، به هیچ عبارت و اشارتی درنیاید و فقط به مدد ذوق علم لَدُنّی ادراک آن ممکن است و هر عارفی موظف است که در این مقام عنان عبارت را بازکشد و لب از افشای سِرّ الهی فرو بندد. به قول مولانای رومی:

عارفان که جـام حـق نـوشیده‌انـد　　رازهـا دانسـته و پـوشیده‌انـد
هـر کـه را اسـرار حـق آمـوختند　　مُـهر کـردند و دهـانش دوخـتند

*

سِرّ غـیب آن را سـزد آمـوختن　　کو ز گـفتن لب تـوانـد دوخـتن

*

گفت پیغمبر هر آن کو سِـر نـهفت　　زود گردد با مـراد خـویش جـفت
دانه چون اندر زمـین پـنهان شـود　　سِـرّ آن سـرسبزی بستان شـود
زرّ و نـقره گـر نـبودندی نـهان　　پرورش کـی یـافتندی زیـرِ کـان

به اضافه، این مرتبه از توحید، متعلق به معاملات نیست. یعنی موضوع «توکل» که مورد بحث است متوقف بر این مرتبه نیست بلکه متوقف بر مرتبهٔ سوم یعنی توحید به طریقهٔ کشف است که به اصطلاح غزالی «لُبّ» نامیده می‌شود، در حالی که در مرتبه چهارم که مرتبهٔ «فنای در توحید» است از هستی عارف چیزی باقی نمانده که به توکل نیاز داشته باشد. این است که در گفتار بعضی از کِبار صوفیه، مخصوصاً آنهایی که به اصحاب «سُکر» معروف‌اند نکاتی دیده می‌شود دال بر اینکه سالک باید به توکل هم پشت پا بزند، یعنی از توکل که نشانهٔ هستی او است نیز بگذرد و فانی محض شود.

وقتی حسین بن منصور حلاج، ابراهیم خواص را در سفری دید گفت: «ابراهیم، به چه مشغولی؟» جواب داد: «سفر می‌کنم تا توکل بیشتر پیدا کنم و حالتم بهبودی بیابد.» حلاج گفت: «عمر خود را در عمران باطن خود فانی ساختی پس فنای در توحید کجاست[۱]؟»

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء در حالات بایزید بسطامی نوشته:

نقل است که شاگردی از آن شقیق بلخی رحمة الله علیه عزم حج کرد. شقیق وی را گفت: «راه بسطام کن تا آن پیر را زیارت کنی.» آن شاگرد به بسطام آمد. بایزید او را گفت: «پیر تو کیست؟» گفت: «شقیق.» شیخ گفت: «او چه گوید؟» گفت: «شقیق از خلق فارغ شده است و بر حکم توکل نشسته و او چنین گوید که اگر آسمان رویین گردد و زمین آهنین گردد و هرگز از آسمان باران نبارد و از زمین گیاه نروید و خلق همه عالم عیال من باشد، من از توکل خود برنگردم.» بایزید که بشنود گفت: «این است صعب کافری، این است صعب مشرکی که او است. اگر بایزید کلاغی بودی، به شهر آن مشرک نپریدی. چون بازگردی بگو او را که نگر خدای را به دو گِردهٔ نان نه‌آزمایی، چون گرسنه گردی دو گِرده از جنسی از آن خویش بخواه و بارنامهٔ توکل به یک سو نِه، تا آن شهر و ولایت از شومی معاملت تو به زمین فرو نشود.» آن مرید از هول این سخن بازگشت و به حج نرفت. به بلخ بر شقیق شد. شقیق گفت: «زود بازگشتی؟» گفت: «نه تو گفته بودی که گذر بر بایزید کن؟ بر او رفتم. چنین پرسید و من چنین جواب دادم و او چنین و چنین گفت. من از هول این سخن بازگردیدم تا تو را بیاگاهانم.» شقیق زیرک بود. عیب این سخن بر خود بدید که چنین گویند که چهارصد خروار کتاب داشت و مردی سخت بزرگ بود. لیکن پنداشت بزرگان را بیشتر افتد. پس شقیق مرید را گفت: «تو نگفتی که اگر او چنان است تو چگونه‌ای؟» گفت: «نه.» گفت: «اکنون برو بپرس اگر او چنین است تو چگونه‌ای؟»

---

۱. احیاء العلوم، جزو چهارم، باب التوحید و التوکل، چاپ مصر.

مرید برخاست و باز به بسطام آمد. بایزید گفت: «باز آمدی؟» گفت: «مرا باز فرستاد تا که از تو بپرسم اگر او چنان است تو چگونه‌ای؟» بایزید گفت: «این دیگر نادانی‌اش نگر. پس گفت اگر من بگویم تو ندانی.» گفت: «من از راهی دور آمده‌ام بدین امید. اگر مصلحت بیند فرماید تا حرفی بنویسند تا رنج ضایع نشود.» بایزید گفت بنویسند «بسم الله الرحمن الرحیم. بایزید این است.» کاغذ فرا نوردید و داد. یعنی بایزید هیچ نیست. چون موصوفی نبود چگونه وصفش توان کرد، تا بدان چه رسد که پرسند که او چگونه است یا توکلی دارد یا اخلاصی که این همه صفت خلق است و «تخلقوا» به اخلاق می‌باید، نه به توکل مُحَلا شدن.

بعد از ذکر این مقدمات برمی‌گردیم به مبحث «توکل» که، چنان‌که اشاره شد، از مقامات عالی سالک طریقت محسوب است.

توکل لغتی است مشتق از «وکالت» که موکول الیه «وکیل» و مُفَوَّض به او، «متوکل» نامیده می‌شود. توکل سه درجه دارد:

درجهٔ اول توکل عبارت از این است که متوکل، به وکیل حقیقی و «نعم الوکیل» که خدا است وثوق و اطمینان کامل داشته باشد و خود را به او تسلیم و تفویض کند.

درجهٔ دوم توکل آن است که متوکل، در مقام خدا مانند طفلی باشد نسبت به مادر خود، زیرا طفل جز مادر کسی را نمی‌شناسد و جز به مادر به احدی فَزَع نمی‌کند و به احدی غیر او اطمینان ندارد و همیشه به ذیل عنایت او متوسل است و این توکل و تفویض به حکم غریزهٔ فطری است؛ یعنی طفل بدون اختیار، در هر حال و در مواجههٔ با هر مشکلی به مادر متوجه است، در حالی که در درجهٔ اول، متوکل به حکم شعور و از روی اختیار، از باب وثوق و اطمینان، به خدا متوجه است.

درجهٔ سوم که بالاترین درجات توکل است عبارت از آن است که متوکل، به اصطلاح صوفیه، در مقابل وکیل عیناً مثل مرده در دست غسال است و البته این مقام منافی با تدبیر است، یعنی تا آن حال باقی و متوکل فانیِ محض

است هیچ تدبیری ندارد [و] حتی دعا و سؤال هم نمی‌کند؛ در حالی که در درجهٔ دوم اگرچه متوکل تدبیر ندارد و تسلیم است ولی در مقام دعا و طلب و اِبتهال برمی‌آید و در درجهٔ اول، توکل منافی تدبیر نیست و اختیار باقی است و فرق او با غیر متوکل این است که او به علم و قدرت و خیرخواهی وکیل یعنی خدا اطمینان دارد.

بهترین راه برای مأنوس شدن با مباحث صوفیه و پی بردن به عقاید عرفا، که غالباً مسائل مرتبط با احساسات و وجد و حال و ذوق است، ممارست در گفته‌های خود آنها است و ما در همه جا این نکته را رعایت نموده و هر جا ممکن و مقتضی شده، عنان سخن را به دست عرفا داده و گفته‌های آنها را نظماً و نثراً در این کتاب نقل کرده‌ایم. اینک در مبحث توکل نیز بعضی از اقوال مشاهیر عرفا را در اینجا ثبت می‌کنیم[۱] تا از مجموع آن گفته‌ها اطلاع بر چگونگی موضوع حاصل شود:

ابراهیم بن ادهم گفته: وقتی زاهدی متوکل را دیدم پرسیدم: «تو از کجا خوری؟» گفت: «این علم به نزدیک من نیست. از روزی‌دهنده پرس. مرا با این چه کار.» و گفت وقتی غلامی خریدم گفتم: «چه نامی؟» گفت: «تا چه خوانی.» گفتم: «چه خوری؟» گفت: «تا چه دهی.» گفتم: «چه پوشی؟» گفت: «تا چه پوشانی.» گفتم: «چه کنی؟» گفت: «تا چه فرمایی.» گفتم: «چه خواهی؟» گفت: «بنده را با خواست چه کار.» پس با خود گفتم: ای مسکین تو در همه عمر خدای را همچنین بنده بوده‌ای؟ بندگی باری بیاموز. چندانی بگریستم که هوش از من زایل شد.

شخصی در پیش بِشْرِ حافی گفت: «توکلت علی‌الله.» بشر گفت: «بر خدای دروغ می‌گویی. اگر بر او توکل کرده بودی بدانچه او کند راضی بودی.»

---

۱. نقل از تذکرة الاولیاء عطار، در شرح حال هر یک از عرفای مذکور.

ذوالنون مصری گفته: «توکل، از طاعت خدایانِ بسیار بیرون آمدن است و به طاعت یک خدای مشغول بودن و از سببها بریدن.» و گفت: «توکل، خود را در صفت بندگی داشتن است و از صفت خداوندی بیرون آمدن.» و گفت: «توکل، دست بداشتن [از] تدبیر بود و بیرون آمدن از قوّت و حیلت خویش.» و گفت: «هر که قناعت کند، از اهل زمانه راحت یابد و مهتر همه گردد و هر که توکل کند، استوار گردد و هر که تکلف کند، در آنچه به کارش نمی‌آید، ضایع کند آنچه به کارش می‌آید.» و پرسیدند که: «بندهٔ مُفَوَّض که بود؟» گفت: «چون مأیوس بود از نَفْس و فعل خویش و پناه با خدای دهد در جمله احوال و او را هیچ پیوند نماند بجز حق.»

از بایزید بسطامی نقل است که: شیخ در پسِ امامی نماز می‌کرد. پس امام گفت: «یا شیخ، تو کسبی نمی‌کنی و چیزی از کسی نمی‌خواهی. از کجا می‌خوری؟» شیخ گفت: «صبر کن تا نماز قضا کنم.» گفت: «چرا؟» گفت: «نماز از پسِ کسی که روزی‌دهنده را نداند روا نبود که گزارند.» و نیز بایزید گفته: «توکل، زیستن را به یک روز باز آوردن است و اندیشهٔ فردا پاک انداختن.»

عبدالله مبارک گفته: «هر که پشیزی از حرام بگیرد متوکل نبود.» و گفت: «توکل آن نیست که تو از نَفْس خویش توکل بینی. توکل آن است که خدای از تو توکل داند.»

ابوسلیمان دارانی گفته: «آخرِ اقدام زاهدان، اولِ اقدام متوکلان است.»

حاتم اصم گفته: نقل است که حاتم پرسید مر احمد حنبل را که: «روزی را می‌جویی؟» گفت: «جویم.» گفت: «پیش از وقت می‌جویی یا پس از وقت یا در وقت می‌جویی؟» احمد اندیشید که اگر گویم پیش

از وقت، گوید چرا روزگار خود ضایع می‌کنی؛ و اگر گویم پس از وقت، گوید چه جویی چیزی که از تو درگذشت؛ و اگر گویم در وقت، گوید چرا مشغول شوی به چیزی که حاضر خواهد بود. فرو ماند در این مسئله. بزرگی گفت: جواب چنین می‌بایست نبشت که جستن بر ما نه فریضه است و نه واجب و نه سنّت. چه جویم چیزی را که از این هر سه نیست و طلب کردن چیزی که وی خود تو را می‌جوید. به قول رسول علیه‌السلام «او خود بر تو آید» و جواب حاتم این است: **علینا ان نعبده کما امرنا و علیه ان یرزقنا کما وعدنا.**

سهل بن عبدالله تُستری گفته: و گفت: «توکل، حال پیغمبران است. هر که در توکل حال پیغمبر دارد گو سنّت او فرو مگذار.» و گفت: «اول مقامی در توکل آن است که پیش قدرت چنان باشی که مرده پیش مرده‌شوی تا چنان‌که خواهد او را می‌گرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد.» و گفت: «توکل درست نیاید الا به بذل روح، و بذل روح نتوان کرد الا به ترک تدبیر.» و گفت: «نشان توکل سه چیز است: یکی آنکه سؤال نکند و چون پدید آید نپذیرد و چون نپذیرفت بگذارد.» و گفت: «اهل توکل را سه چیز دهند: حقیقت یقین و مکاشفهٔ غیبی و مشاهدهٔ قُرب حق تعالی.» و گفت: «توکل آن است که خدای را متهم نداری یعنی آنچه گفته است به تو رساند.» و گفت: «توکل آن است که اگر چیزی بود و اگر نبود در هر دو حال ساکن بود.» و گفت: «توکل، دل را بود که با خدای زندگانی کند بی‌علاقتی.» و گفت: «جملهٔ احوال را رویی است و قفایی، مگر توکل را که همه روی است بی‌قفا. معنی آن است که زهد و تقوا از اجتناب دنیا بود، مجاهده در مخالفتِ نَفْس و هوا بود، علم و معرفت در دید و دانشِ اشیا بود، خوف و رَجا از لطف و کبریا بود، تفویض و تسلیم در رنج و عَنا بود، رضا به قضا بود و شکر بر نَعما بود، و صبر بر بلا بود و توکل بر خدا بود، لاجِرَم، توکل همه روی بی‌قفا بود. اگر کسی گوید دوستی نیز همچنین است که توکل بر خدای است، گوییم دوستی بر خدای نبود با خدای بود.»

مسئلهٔ توکل و تسلیم و رضا و سلب اختیار از خویش، ارتباط بسیار با نفس و ترویضِ نفس و میراندنِ نفس دارد که برای روشن ساختن موضوع اندکی باید در آن صحبت کرد.

نَفْس

پیشوایان و بزرگان صوفیه بتدریج طریقهٔ مخصوصی برای ریاضت و تربیت اخلاقی و پرورش روحی سالک ترتیب دادند که اساس آن این است که در انسان عنصر بد و فاسدی هست که عبارت از روح شهوانی و خور و خواب او است و این عنصر بد که مایهٔ هویٰ و هوس و شهوت است «نَفْس» نامیده می‌شود.

نَفْس، انسان را به پیروی از لذات و شهوات حسیّه وامی‌دارد و منبع اخلاق ذمیمه و مفاسد و شُرور است. نفس سرکش با همدستان خود، دنیا و شیطان، سه حائل بزرگ انسان‌اند در راه اتصال به حق، و پیغمبر فرموده است: **اعدا عدوک نفسک التی بین جنبیک.**[1]

هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب در بیان مذهب سَهلیه، یعنی طریقهٔ آنهایی که به سهل بن عبدالله تُستری اقتدا می‌کرده‌اند، می‌گوید که طریق سهل، اجتهاد و مجاهدت نَفْس و ریاضت است و ریاضت و مجاهدت جمله خلاف کردن نَفْس باشد و تا کسی نَفْس را نشناخت ریاضت و مجاهدت وی را سود ندارد. آنگاه می‌گوید که نَفْس:

> منبع شرّ است و قاعدهٔ سوء، و اظهار اخلاق دَنی و افعال مذموم را سبب اوست. و این بر دو قسمت بود: یکی معاصی و دیگر اخلاق سوء، چون کبر و حسد و بخل و خشم و حِقد و آنچه بدین ماند از معانی ناستوده اندر شرع و عقل. پس به ریاضت مر این اوصاف را از خود دفع تواند کرد، چنان‌که به توبه مر معصیت را که معاصی از اوصاف ظاهر بود و این اخلاق از اوصاف باطن و ریاضت از افعال ظاهر بود و توبه از اوصاف

---

۱. برای معانی مختلفهٔ کلمهٔ «نَفْس» و اقسام آن رجوع شود به تعریفات جرجانی.

باطن. آنچه اندر باطن پدیدار آید، از اوصاف دَنی به اوصاف سَنیِ ظاهر پاک شود و آنچه بر ظاهر پدیدار آید، به اوصاف باطن پاک شود. و نَفْس و روح هر دو از لطایف‌اند اندر قالب، چنان‌که اندر عالم شیاطین و ملایکه و بهشت و دوزخ، اما یکی محل خیر است و یکی محل شرّ، چنان‌که چشم محل بصر است و گوش محل سمع و کام محل ذوق و مانند این از اعیان و اوصافی که اندر قالب آدمی مُوَدِّع است. پس مخالفت نَفْس، سِرّ همهٔ عبادتها است و کمال همهٔ مجاهدتها و بنده جز بدان به حق راه نیابد، از آنکه موافقت وی هلاک بنده است و مخالفت وی نجات بنده.

کتب عرفا مملو است به تعالیم گوناگون برای مخالفت با نَفْس که برای نمونه بعضی از آنها در اینجا نقل می‌شود:[۱]

ذوالنون مصری گفته: «مفتاح عبادت، فکرت است، و نشان رسیدن مخالفت نَفْس و هوا است و مخالفت آن ترک آرزوها است هر که مداومت کند بر فکرت به دل، عالم غیب ببیند به روح.»

بایزید بسطامی می‌گوید: «خداوند نخست فضل که کرد آن بود که خاشاک نَفْس را از پیش من برداشت.» و نیز می‌گوید: «نَفْس را به خدای خواندم اجابت نکرد، ترک او کردم و تنها رفتم به حضرت.»

ابوسلیمان دارانی می‌گفته: «فاضلترین کارها خلاف رضای نَفْس است.» و نیز: «هر که نَفْس خود را قیمتی داند هرگز حلاوت خدمت نیابد.» و نیز: «هر که وسیلت جوید به خدای به تلف کردن نفس خویش، خدای، نَفْس او را بر وی نگاه دارد و او را از اهل جنّت گرداند.»

بایزید بسطامی گفته: «دوازده سال آهنگر نَفْس خود بودم. در کورهٔ ریاضت می‌نهادم و به آتش مجاهده می‌تافتم و بر سندان مذمّت می‌نهادم و پُتک ملامت بر او می‌زدم تا از نَفْس خویش آیینه کردم. پنج

---

۱. نقل از تذکرة الاولیاء عطار، در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

سال آیینهٔ خود بودم [و] به انواع عبادت و طاعت، آن آیینه می‌زدودم. پس یک سال نظر اعتبار کردم بر میان خویش، از غرور و عشوه و به خود نگرستن، زنّاری دیدم و از اعتماد کردن بر طاعت و عمل خویش پسندیدن. پنج سال دیگر جهد کردم تا آن زنّار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم. بنگرستم همهٔ خلق مرده دیدم، چهار تکبیر در کار ایشان کردم و از جنازهٔ همه بازگشتم و بی‌زحمت خلق، به مدد خدای، به خدای رسیدم.»

حارث محاسبی گفته: «سزاوار است کسی را که نَفْس خود را به ریاضت مهذب گردانیده است که او را راه بنماید به مقامات.»

شیخ ابوالحسن خرقانی فرموده: «همهٔ چیزها را غایت بدانم الا سه چیز را هرگز غایت ندانستم: غایتِ کِید نَفْس ندانستم، و غایتِ درجات مصطفی علیه السلام، و غایتِ معرفت.»

مولانای رومی در مجلّد اول مثنوی، در تفسیر حدیث نبوی که پیغمبر در هنگام بازگشت از یکی از غزوات فرموده که: **قد رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر**، می‌گوید:

ای شهان کُشتیم ما خصم برون
ماند خصمی زان بَتَر در اندرون
کشتنِ این کارِ عقل و هوش نیست
شیر باطن سُخرهٔ خرگوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست
کو به دریاها نگردد کمّ و کاست
هفت دریا را درآشامد هنوز
کم نگردد سوزش آن خلق‌سوز
سنگها و کافران سنگدل
اندر آیند اندر او زار و خجل

هـم نگـردد سـاکـن از چندین غـذا
تـا ز حـق آیـد مـر او را ایـن نـدا
سیر گشـتی سیر گـوید نـی هـنوز
ایـنْت آتش ایـنْت تـابش ایـنْت سوز
عـالمی را لقـمه کـرد و درکشید
مـعده‌اش نـعره‌زنان هَـلْ مِـنْ مَـزید
حـق قـدم بـر وی نـهد از لامکـان
آنگـه او سـاکـن شـود در کُنْ فَکـان
چون کـه جـزو دوزخ است ایـن نَـفْس مـا
طـبعِ کُـل دارد هـمیشه جـزوها
ایـن قـدم حـق را بـود کـو را کُشـد
غـیر حـق خـود کـی کـمانِ او کِشَـد
در کـمان نـنْهند الا تـیرِ راست
ایـن کـمان را بـاژگونه تـیرهاست
راست شـو چـون تـیر و وارِه از کـمان
کـز کـمان هـر راست بـجْهد بی‌گمان
چـون کـه واگشـتم ز پـیکار بـرون
روی آوردم بـه پـیکار درون
قَـدْ رَجَـعْنا مِـنْ جِـهادِ الاَصـغَریم
بـا نـبی انـدر جـهاد اکـبریم
قـوّتی خـواهـم ز حـق دریـاشکاف
تـا بـه سـوزن بـر کَـنَم ایـن کـوه قـاف
سـهل شـیری دان کـه صـفها بشکـند
شـیر آن است آنکـه خـود را بشکـند
تـا شـود شـیر خـدا از عـون او
وا رهـد از نَـفْس و از فـرعون او

و نیز در مجلّد سوم مثنوی در «حکـایت مـارگیری کـه اژدهـای افسـرده را

مرده پنداشت و در رَسَنها پیچیده، به بغداد آورد» ولی اژدهای افسرده از تابش آفتاب به حرکت آمده، مارگیر را بلعید، می‌گوید:

نَفْسَت اژدرهاست او کی مرده است — از غم بی‌آلتی افسرده است
گر بیابد آلتِ فرعون او — که به امر او همی‌رفت آب جو
آنگه او بنیاد فرعونی کُنَد — راه صد موسی و صد هارون زند
کِرمک است این اژدها از دست فقر — پشّه‌ای گردد ز مال و جاه صَقر
اژدها را دار در برفِ فراق — هین مکش او را به خورشید عراق
تا فسرده می‌بود آن اژدهات — لقمهٔ اویی چو او یابد نجات
مات کن او را و ایمن شو ز مات — رحم کم کن نیست او ز اهل صِلات
کان تَفِ خورشیدِ شهوت بر زند — وان خفاش مُرده‌ریگت پَر زند
می‌کِش او را در جهاد و در قِتال — مردوار الله یَجْزیکَ الوِصال
هر خسی را این تمنا کی رسد — موسیی باید که اژدرها کُشَد

ابوسعید ابوالخیر در تفسیر: **فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله**، می‌گوید: «تا به نَفْس خویش کافر نگردی، به خدای مؤمن نشوی و طاغوت هر کسی نفس او است.»[1] و نیز او گفته: «این است و بس و این بر ناخنی توان نبشت که: **اذبح النفس و الا فلاتشغل بترهات الصوفیة.**» و نیز: «مسلمانی گردن نهادن بود حُکمهای ازلی را، **الاسلام ان یموت عنک نفسک.**»[2] و نیز صاحب اسرارالتوحید نوشته که:

> شیخ ما روزی در میان سخن، روی به یکی کرد و گفت که: همهٔ وحشتها از نَفْس است. اگر تو او را نکشی، او تو را بکشد [و] اگر تو او را قهر نکنی، او تو را قهر کند و مغلوب خود.[3]

در موضوع مخالفت با نَفْس و ترویضِ آن و میراندن نَفْس، به حدی مبالغه و اهتمام شده است که بعضی از فِرَقِ قدمای صوفیه اساس طریق خود را اجتهاد و ریاضت و مجاهدهٔ با نَفس دانسته‌اند، از جمله فرقهٔ معروف

۱. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۳۶.
۲. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۳۸.
۳. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۴۲.

«سَهلیه» که به سهل بن عبدالله تُستری تَوَلّی داشته‌اند و آنها مبنای پرورش سالک و وصول به درجات کمال را ریاضت و مجاهدت نَفْس می‌شمرده‌اند؛ چنان‌که حمدونیان یعنی پیروان حمدون قصار، «خدمت» را اساس طریقت، و جُنیدیان یعنی پیروان جُنید بغدادی «مراقبهٔ باطن» را راه وصول به کمال می‌دانسته‌اند. نَفْس که به اصطلاح صوفیه منبع شرّ و سرچشمهٔ اخلاق دَنیّه و افعال مذمومه، یعنی معاصی و اخلاق سوء، مانند کبر و حسد و بخل و خشم و حِقد و طمع و امثال آن است و به ریاضت، این اوصاف رذیله را باید از خود دفع کرد و نیز به توبه معصیت را ترک نمود، به عبارات و تعبیرات گوناگون از آن بحث شده است. صاحب کتاب کشف‌المحجوب[1] می‌گوید:

از محمد علیان نسوی روایت آرند، و وی از کِبار اصحاب جُنید بود، رحمة الله علیهم اجمعین، که من اندر ابتدای حال که به آفتهای نَفْس بینا گشته بودم و کمینگاه‌های وی بدانسته بودم، از وی حِقدی پیوسته اندر دل من بود. روزی چیزی چون روباه‌بچه‌ای از گلوی من برآمد و حق تعالی مرا شناسا گردانید. دانستم که آن نَفْس است. وی را به زیر پای اندر آوردم [و] هر لگدی که بر وی می‌زدم وی بزرگتر می‌شد. گفتم: «ای خدا، همهٔ چیزها به زخم و رنج هلاک شوند، تو چرا می‌زیادت شوی؟» گفت: «از آنچه آفرینش ما باژگونه است. آنچه رنج چیزها بود راحت من بود و آنچه راحت چیزها بود رنج من بود.» و شیخ ابوالقاسم اشقانی که امام وقت بود گفت: «من روزی به خانه اندر آمدم. سگی دیدم زرد، بر جای خود خفته. پنداشتم که از محلّت اندر آمده است. قصد راندن وی کردم و وی به زیر دامن اندر آمد و ناپدید شد.» و شیخ ابوالقاسم گرگانی که امروز قطب المدار علیه وی است، ابقاه‌الله، وی از ابتدای حال نشان داد که من ورا به صورت دیدم و درویشی گفت که: «من نَفْس را بدیدم بر صورت موشی. گفتم: تو کیستی؟ گفت: من هلاک غافلانم که داعیِ شرّ و سوءِ ایشانم و نجات دوستان که اگر من با ایشان

---

۱. چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۵۹.

نباشمی که وجود من آفت است [و] ایشان به پاکی خود مغرور شوندی و با افعال خود متکبر، که چون اندر طهارت دل و صفای سِرّ و نور ولایت و استقامت بر طاعت نگرند هوا و کِبری در ایشان پدیدار شود و باز چون مرا ببینند اندر میان دو پهلوی خود، آن جمله از ایشان پاک شود.» و این حکایات دلیل است که نَفْس عینی است نه صفتی، و وی را صفت است اما اوصاف وی ظاهر می‌بینیم و پیغمبر فرمود: **اعدی عدوک نفسک التی بین جانبیک.** دشمن‌ترین دشمنان تو نَفْس تو است در میان دو پهلوی تو، پس چون معرفت آن حاصل آمد وجود آن را به ریاضت به دست توان آورد اما اصلِ مایهٔ وی نیست نگردد، و چون شناخت وی درست شد طالب مالک باشد، باک نبود از بقای وی اندر وی، **لان النفس کلب نباح و امساک الکلب بعد الریاضة مباح**، پس مجاهدت نَفْس مر فنای اوصاف نَفْس را بود، نه فنای عین وی را. و نیز می‌گوید: «و از شیخ بوعلی سیاه مروزی حکایت کنند که گفت من نَفْس را بدیدم به صورتی مانند صورت زن که یکی موی وی گرفته بود و وی را به من داد و من وی را بر درختی بستم و قصد هلاک وی کردم.»

تشبیه نَفْس به «سگ» در کتب صوفیه فراوان است. هُجویری در کشف المحجوب[1] می‌گوید: **النفس کلب باغ و جلد الکلب لایطهر الا بالدباغ.**
شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال عبدالله تروغبذی که یکی از مشایخ طوس بوده، می‌نویسد:

یک بار با اصحاب خویش به سفره نشسته بود به نان خوردن. منصور حلاج از کشمیر می‌آمد، قبایی سیاه پوشیده و دو سگ سیاه در دست. شیخ اصحاب را گفت: «جوانی بدین صفت می‌آید و به استقبال می‌باید رفت که کار او عظیم است.» اصحاب برفتند و او را دیدند. می‌آمد و دو سگ سیاه بر دست، همچنان روی به شیخ نهاد. شیخ چون او را بدید جای خویش بدو داد تا درآمد و سگان را با خود در سفره نشاند. چون

---

۱. چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۵۸.

اصحاب دیدند که شیخ استقبال او فرمود و جای خویش به وی داد هیچ نتوانستند گفتن. شیخ نظارهٔ او می‌کرد تا او نان می‌خورد و به سگان می‌داد و اصحاب انکار می‌کردند. پس چون نان بخورد برفت. شیخ به وداع او برخاست. چون بازگردید، اصحاب گفتند: «شیخا، این چه حالت بود که سگ را بر جای خویش بنشاندی و ما را به استقبال چنین کسی فرستادی که جملهٔ سفره از نماز ببرد؟» شیخ گفت: «این سگ نَفْس او بود، از پی او می‌دوید از بیرون مانده و سگ ما در درون مانده است و ما از پی او می‌دویم. پس فرق بود از کسی که متابع سگ بود تا کسی که سگ متابع وی بود. سگ او ظاهر می‌توانست دیدن و بر شما پوشیده است این بتّر از آن هزار بار.»

و نیز شیخ عطار در منطق‌الطیر، در مقالهٔ بیست و یکم، از قول یکی از مرغان می‌گوید:

دیگری گفتش که نفسم دشمن است / چون زنم تک زانکه رهزن با من است
نفس سگ هرگز نشد فرمانبرم / می ندانم تا ز دستش جان برم
آشنا شد گرگ در صحرا مرا / و آشنا نه این سگ رعنا مرا
گفت ای سگ در جوالت کرده خوش / همچو خاکی پایمالت کرده خوش
نفس تو هم اَحوَل و هم اَعوَر است / هم سگ و هم کاهل و هم کافر است
گر کسی بستایدت اما دروغ / از دروغی نفس تو گیرد فروغ
نیست روی آنکه این سگ به شود / کز دروغی این چنین فربه شود
بنده دارد در جهان این سگ بسی / بندگیِ سگ کند آخر کسی
صد هزاران دل بمرد از غم همی / وین سگ کافر نمی‌میرد دمی

*

یافت مردی گورکن عمری دراز / سائلی گفتش که چیزی گوی باز
چون تو عمری گور کندی در مغاک / چه عجایب دیده‌ای در زیر خاک
گفت این دیدم عجب برحسب حال / کاین سگ نفسم همی هفتاد سال
گور کندن دید و یک ساعت نمرد / یک دمم فرمان یک طاعت نبرد

دیگر تعبیر به نفس کافر است که صوفی می‌کوشد این نفس کافر را مسلمان سازد، از جمله شیخ عطار در منطق‌الطیر، مقالهٔ بیست و یکم، می‌گوید:

یک شبی عکّاشه گفت ای حاضران / این جهان گر پُر شود از کافران
وانگهی آن کُربُزانِ بوالفضول / از سر صدقی کنند ایمان قبول
این تواند بود اما آمدند / انبیا این صد هزار و بیست و اند
تا شود این نفس کافر یک زمان / یا مسلمان یا بمیرد در میان
این نیارستند کرد و آن رواست / در میان چندین تفاوت از چه خاست
ما همه در حکم نفس کافریم / در درون خویش کافرپروریم
کافر است این نفس نافرمان چنین / کُشتنش اولیٰ‌تر است آسان چنین
چون مدد می‌گیرد این نفس از دو راه / پس عجب باشد اگر گردد تباه
دل سوار مملکت آمد مقیم / روز و شب این نفس سگ او را ندیم
اسب چندانی که تازانَد سوار / در برابر می‌رود سگ در شکار
هرچه دل از حضرت جانان گرفت / نفس از دل نیز هم چندان گرفت
هر که این سگ را به مردی بند کرد / در دو عالم شیر آرد در کمند

مولانای رومی در دفتر چهارم مثنوی می‌گوید:

نفس فرعونی‌ست هان سیرش مکن / تا نیارد یاد زان کفر کهن
گر بگوید ور بنالد زار زار / او نخواهد شد مسلمان هوش دار

و نیز در دفتر ششم می‌گوید:

نفسِ کافر خود همی‌ندهد امان / گشت طاغی چون که فارغ شد ز نان
آدمی خود مبتلا بهتر بود / زانکه زار و عاجز و مضطر بود

ترویضِ نَفْسِ سرکش و کشتن آن بزرگترین مجاهدتی است که سالک باید به عمل آورد و این مجاهده است که انسان را وارد راهی می‌کند که به خدا برسد و به اتفاق همهٔ پیشوایان صوفیه، بدون ترویضِ نَفْس و دست یافتن بر آن، ورود به عالم سیر و سلوک واقعی و صفا و روحانیت ممکن نیست.

اساس ترویضِ نَفْس این است که از هر چیزی که نَفْس به آن راغب و مایل

است و مخصوصاً از چیزهایی که نَفْس به آن معتاد است باز داشته شود. خواجه حافظ می‌فرماید:

در خلاف‌آمدِ عادت بطلب کام که من　　کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

شیخ محمود شبستری می‌گوید:

نمی‌دانم به هر جایی که هستی　　خلاف رسم و عادت کن که رستی

حکیم سنایی غزنوی گفته:

کانکه رست از رسم و عادت گوید او را سنّتش
کای قفس‌بشکسته اینک شاخ طوبیٰ مرحبا

و نظامی می‌گوید:

هرچه خلاف‌آمدِ عادت بود　　قافله‌سالار سعادت بود

و نیز نَفْس را باید چنان بار آورد که در مقابل هوسهای خود مقاومت کند و کبر و خودپسندی او از میان برود و از راه تحمل رنج و درد و بلایا و مِحَن باید کاری کرد که نَفْس بفهمد جنساً تا چه پایه پست و بیهوده و اعمالش تا چه اندازه ناپاک و آلوده است تا آنکه نفسِ طاغیِ سرکشِ کافر، مسلمان شود یعنی رام و منقاد گردد.

راجع به اعمال ظاهری که منجر به کشتن نَفْس و رام ساختن آن می‌شود، در کتب صوفیه فصول طولانی هست، از قبیل مواظبت بر نماز و روزه و ذکر و انزوا و سکوت که ورود در آن بحث سبب طول کلام خواهد بود و هر کس بخواهد به جزئیات این موضوع واقف شود باید به کتب [این] قوم مراجعه کند.[1]

بزرگان صوفیه معتقدند که ترویضِ نَفْس با اصول و شروطی که مقرر شده

---

۱. از قبیل احیاءالعلوم و کیمیای سعادت غزالی و مثنویات عطار و عوارف‌المعارف سهروردی و امثال آن.

است، سبب قلب ماهیت انسان و دیگرگونه شدن درون او است و گفته‌اند که معنای واقعی عبارت بسیار معروف در بین عُرفا که: **موتوا قبل ان تموتوا**، همین است.

البته مقصود از این عبارت «مردن پیش از مرگ» که سنایی می‌گوید:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

این نیست که جنبهٔ ناسوتی و مادی انسان بکلی از میان برود یا ممکن باشد چنین انتظاری داشت بلکه مقصود این است که زمام نَفْسِ سرکش به دست سالک بیاید تا او را رام و پاک کند و صفات رذیلهٔ آن را از میان ببرد و با تسلیم و توکل و توجه کامل به خدا و مراقبت تام و مجاهدت فراوان، ملکات فاضله‌ای جانشین صفات رذیله سازد؛ به این معنی که مقصود صوفی از «مرگ به اراده»، «زندگی در حق» است که: **مت بالاراده تحیی بالطبیعة**.

صوفی همین که ارادهٔ خود را کشت و هوا و خواهش نَفْس را از میان برد، به مقام «رضا» و «توکل» واصل می‌شود و دیگر با «خواستن» کاری ندارد.

هُجویری در کشف‌المحجوب[1] می‌گوید:

و اندر حکایات مشهور است که درویشی اندر دجله گرفتار شد و سَباحت ندانست. یکی گفت: «از کناره که خواهی تا کسی را بیاگاهانم تا تو را برکشد.» گفتا: «نه.» گفت: «خواهی تا غرقه شوی؟» گفتا: «نه.» گفت: «پس چه خواهی؟» گفت: «آنچه حق خواهد. مرا با خواست چه کار است.»

و شکل کامل توکل بر خدا همین است که سالک به هرچه دلش بخواهد پشت پا بزند و به عبارت صوفیه: **کالمیّت بین یدی الغسال** باشد. یعنی از هر چیزی که منجر به پرورش نَفْس باشد احتراز بجوید.

به طوری که مکرر اشاره شده، در مسائل احساساتی یعنی مسائلی که

---

۱. چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۲۴.

سر و کارش با عقیده و قلب است انسان غالباً از جادهٔ اعتدال خارج شده، به طرف مبالغه و افراط می‌رود. یکی از مثالهای روشن این اصل، مبالغه و افراطی است که بعضی از صوفیه مخصوصاً صوفیان قدیم در موضوع توکل بر خدا کرده‌اند تا آنجا که رعایت عادیترین و ضروریترین چیزهای زندگی را مخالف توکل شمرده‌اند، از این قبیل که زیر بار احدی نرفته، هیچ‌وقت در طلب غذا و لباس و پناهگاه برنیامده، برای تسکین هیچ دردی و معالجهٔ هیچ مرضی دوا به کار نبرده‌اند، و لسان حال آنها این بوده که در قدرت خداوند مالک زمین و آسمان شکی نیست [و] باید در هر حال با کمال اطمینان به او تسلیم بود و بر او توکل داشت، خداوند فیّاض که عالم و قادر و کریم است.

حاجت موری به علم غیب بداند   در بُنِ چاهی به زیر صخرهٔ صَمّا

و همان طور که:

داده ز بخشندگی و بنده‌نوازی   مرغ هوا را نصیب و ماهی دریا

نصیب متوکل بر او را هم خواهد رسانید و چنان‌که به جَنین روزی می‌رساند، پدر و مادر جَنین را هم گرسنه نخواهد گذاشت.

شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال شقیق بلخی که در توکل مبالغه داشته، می‌گوید:

> نقل است که در بلخ قحطی عظیم بود، چنان‌که یکدیگر می‌خوردند. غلامی دید در بازار شادمان و خندان، گفت: «ای غلام، چه جای خرّمی است؟ نبینی که خلق از گرسنگی چون‌اند؟» غلام گفت: «مرا چه باک که من بندهٔ کسی‌ام که وی را دهی است خاصه و چندین غله دارد. مرا گرسنه نگذارد.» شقیق آن جایگاه از دست برفت، گفت: «الهی، این غلام به خواجه‌ای که انبار داشته باشد چنین شاد باشد، تو مالک‌الملوکی و روزی‌پذیرفتهٔ ما، چرا اندوه خوریم؟» درحال از شغل دنیا رجوع کرد و توبهٔ نَصوح کرد و روی به راه حق نهاد و در توکل به حدّ کمال رسید [و] پیوسته گفتی: «من شاگرد غلامی‌ام.»
>
> و ابراهیم ادهم به وی افتاد. شقیق گفت: «ای ابراهیم، چون می‌کنی در

کار معاش؟» گفت: «اگر چیزی رسد شکر کنم و اگر نرسد صبر کنم.» شقیق گفت: «سگان بلخ همین کنند که چون چیزی باشد مراعات کنند و دُم جنبانند و اگر نباشد صبر کنند.» ابراهیم گفت: «شما چگونه کنید؟» گفت: «اگر ما را چیزی رسد ایثار کنیم و اگر نرسد شکر کنیم.» ابراهیم برخاست و سر او در کنار گرفت و ببوسید.

حاصل عقیدهٔ این طبقهٔ صوفیان این بوده که سه چیز برای سالک اصل شمرده می‌شود و آن سه چیز با یکدیگر ملازمه دارند، یعنی اگر یکی از آن سه چیز را قبول کرد دو چیز دیگر را هم ناگزیر است بپذیرد و اِلا هر سه چیز را فاقد خواهد بود: اول آنکه سالک با فکر و نیّت و زبان و عمل خود از روی یقین معترف باشد که خدا یکی است و چون یقین به یگانگی خدا کند قهراً معتقد خواهد شد که جز او احدی نمی‌تواند به او خیری برساند یا از او دفع شرّی کند. پس کار خود را به خدا واگذارد و جز او به چیز دیگری امیدوار نباشد و به غیر از او از هیچ چیز نترسد. به عبارت اُخریٰ، از اصل اول که توحید است، اصل دومی که توکل است زاییده خواهد شد و چون این دو اصل محرز شود «رضا» پیدا خواهد شد که سرچشمهٔ همهٔ خوشیها است زیرا در این حال است که سالک طریقت به هرچه پیش آید خوشدل است.

عارفی از جماعتی پرسید که: «اگر خداوند امروز شما را بمیراند آیا نماز و طاعت و فریضهٔ فردا را از شما خواهد خواست؟» جواب گفتند: «نه، چگونه ممکن است که خدا طاعات و فرایض از روزی بطلبد که زنده نیستیم.» عارف گفت: «پس شما هم همان طور که او نماز و طاعت فردا را نمی‌خواهد رزق و روزی فردا را از او نطلبید زیرا ممکن است تا فردا زنده نمانید.»[1]

---

۱. گفتار و رفتار اهل توکلِ صوفیه بسیار شبیه است به تعالیم مسیح که به طور مثال بعضی از آنها ذکر می‌شود، از جمله در باب ششم انجیل مَتّیٰ می‌فرماید: «بنابراین به شما می‌گویم از بهر جان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید. آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست؟ مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند. آیا شما از آنها به مراتب بهتر نیستید؟ و کیست از شما که به تفکر بتواند ذراعی بر قامت خود افزاید؟ و برای لباس چرا می‌اندیشید؟ در سوسنهای چمن تأمل ←

صوفیان دوره‌های بعد که مفهوم روشنتر و پخته‌تری از تصوّف و عرفان داشته‌اند، به اعتدال و میانه‌روی نزدیک شده، سعی و کوشش در راه به دست آوردن معاش و کسب و حرفه و اشتغال به کارهای مفید را مخالف با توکل ندانسته، بلکه پیروان را تشویق و ترغیب کرده‌اند و در کتب و رسایلی که برای ارشاد مبتدیان و آموختن آداب تألیف کرده‌اند فصول مهمه نگاشته‌اند؛ از جمله غزالی در احیاء العلوم و کیمیای سعادت به تفصیل از کسب و سعی در طلب معاش و امثال آن سخن رانده است.

مولانای رومی در کتاب مثنوی، که جامعترین و شیواترین کتاب عرفا است و هیچ بحثی از مباحث تصوّف در آن فروگذار نشده است، در مجلّد اول در «قصهٔ نخجیران و بیان توکل و ترک جهد کردن» می‌گوید: طایفهٔ نخجیر که دائماً مورد حملهٔ شیر و با او در کشمکش بودند فرستادگانی نزد شیر فرستادند که ما به اندازهٔ حاجت تو وظیفه‌ای برای تو مقرر می‌داریم و هر روز به تو می‌رسانیم که دیگر دست از صید ما برداری و شرحی در فواید توکل بیان کردند.

شیر در جواب آنها شرحی از فضیلت جهد و کوشش و سعی و عمل سخن راند. نخجیران بار دیگر دلایلی در ترجیح توکل بر جهد گفتند. شیر نیز با دلایلی جهد را بر توکل ترجیح نهاد.

در طی این گفت و شنود طولانی، ادلهٔ دو طرف که بر لَه و علیه توکل است واضح می‌شود و حد اعتدال معلوم می‌گردد. از جمله نخجیران به شیر گفتند:

→ کنید چگونه نمو می‌کنند: نه محنت می‌کشند و نه می‌ریسند. لیکن به شما می‌گویم سلیمان هم با همهٔ جلال خود چون یکی از آنها آراسته نشد؛ پس اگر خدا علف صحرا را که امروز هست و فردا در تنور افکنده می‌شود چنین بپوشاند، ای کم‌ایمانان، آیا نه شما را از طریق اولیٰ؟ پس اندیشه مکنید و مگویید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم زیرا که در طلب جمیع این چیزها امتها می‌باشند اما پدر آسمانی شما می‌داند که بدین همه چیز احتیاج دارید لیکن اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد. پس در اندیشهٔ فردا مباشید زیرا فردا اندیشهٔ خود را خواهد کرد. بدئی امروز برای امروز کافی است.»

جمله گفتند ای حکیم باخبر | اَلحَذَر دَع لَیسَ یُغنی عَن قَدَر[۱]
در حذر شوریدنِ شور و شر است | رو توکل کن توکل بهتر است
با قضا پنجه مزن ای تند و تیز | تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مرده باید بود پیش حکم حق | تا نیاید زحمت از رَبّ‌الفَلَق

شیر، جهد را افضل از توکل و تسلیم دانسته، در جواب می‌گوید:

گفت آری گر توکل رهبر است | این سبب هم سنّت پیغمبر است
گفت پیغمبر به آواز بلند | با توکل زانوی اشتر ببند[۲]
رمز اَلکاسِب حَبیب‌الله شنو | از توکل در سبب کاهل مشو
رو توکل کن تو با کسب ای عمو | جهد می‌کن کسب می‌کن مو به مو
جهد کن جدّی نما تا وارهی | ور تو از جهدش بمانی ابلهی

نخجیران دوباره گفتند:

نیست کسبی از توکل خوبتر | چیست از تسلیم خود محبوبتر
طفل تا گیرا و تا پویا نبود | مَرکبش جز شانهٔ بابا نبود
چون فضولی کرد و دست و پا نمود | در عَنا افتاد و در کور و کبود
ما عیال حضرتیم و شیرخواه | گفت اَلخَلقُ عیالُ لِلاِلٰه
آنکه او از آسمان باران دهد | هم تواند کو به رحمت نان دهد

شیر در جواب گفت:

گفت شیر آری ولی رَبُّ‌العِباد | نردبانی پیش پای ما نهاد
پایه پایه رفت باید سوی بام | هست جبری بودن اینجا طمع خام
پای داری چون کنی خود را تو لنگ | دست داری چون کنی پنهان تو جنگ
سعیِ شُکرِ نعمتش قدرت بود | جبر تو انکار آن نعمت بود
شکر نعمت نعمتت افزون کند | کفر نعمت از کفت بیرون کند

---

۱. مضمون عبارت «اذا دخل القدر بطل الحذر».

۲. اشاره به حدیثی است که گفته‌اند شخصی شتر خود را مهمل رها کرده بود و می‌گفت: «توکلت علی‌الله». پیغمبر ملاحظه کرده، فرمودند: «اعقلها و توکل علی‌الله».

جبر تو خفتن بود در ره مخسب
تا نبینی آن در و درگه مخسب

هان مخسب ای جبریِ بی‌اعتبار
جز به زیر آن درخت میوه‌دار

تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد
بر سر خفته بریزد نقل و زاد

گر توکل می‌کنی در کار کن
کسب کن پس تکیه بر جبّار کن

و نیز شیر در جواب آنها گفت:

شیر گفت آری ولیکن هم ببین
جهدهای انبیا و مرسلین

سعی اَبرار و جهاد مؤمنان
تا بدین ساعت ز آغاز جهان

جهد می‌کن تا توانی ای کیا
در طریق انبیا و اولیا

با قضا پنجه زدن نبود جهاد
زانکه این را هم قضا بر ما نهاد

این جهان زندان ما زندانیان
حفره کن زندان و خود را وا رهان

چیست دنیا از خدا غافل شدن
نی قماش و نقره و فرزند و زن

مال را گر بهر دین باشی حُمول
نِعمَ مالُ صالحُ گفت آن رسول

آب در کشتی هلاک کشتی است
آب در بیرون کشتی پشتی است

چونکه مال و مُلک را از دل براند
زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند

گرچه این جمله جهان مُلک وی است
مُلک در چشم دل او لاشیی است

کسب کن سعیی نما و جهد کن
تا بدانی سرِّ علمِ مِن لَدُن

[هفتم ـ] رضا

رضا از مقامات عالی سالک و آخرین آنها است یعنی ماورای آن مقامی نیست بلکه آخرین مرحلهٔ ورزش اخلاقی و تهذیب نَفْس است. سالک همین که به برکت کشف و شهود از شرک خفی بیرون آمد و به دل و جان موحد شد و خدا را منبع هر خیر و برکت شمرد و نیز معتقد شد که او قادر و قاهر بر همهٔ اشیا و عالِم به حاجت هر موجودی است و از غیر او از هیچ‌چیز نباید بترسد و نیز به هیچ‌چیز دیگر نباید امیدوار باشد، البته مقتضی این عقیده توکل خواهد بود و هرچه در عالَم توحید محکمتر باشد توکلش بیشتر خواهد

بود و چون دو مقدمهٔ «توحید» و «توکل» حاصل شود قهراً به مقام «رضا» واصل خواهد شد و ناچار به دادهٔ خدا رضا داده و از جبین گره خواهد گشود و معتقد خواهد شد که: در طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست.

رضای به قضای الهی، ثمرهٔ محبت کامل به خدا است و عبارت است از اینکه قلب بنده در تحت حکم خداوند ساکن باشد و به تقدیر اذعان کند و معتقد شود که خداوند در قسمت غلط نکرده و هیچ‌گاه خطایی بر قلم صُنع نرفته است و هر که را هرچه داده به جا داده، پس حسد نَبَرد و به دادهٔ خدا اعتراض نکند بلکه هرچه واقع شود همه را خیر ببیند و به آن راضی باشد تا خدا از او راضی باشد. و به عقیدهٔ صوفیه این است معنی آیهٔ: رضی‌الله عنهم و رضوا عنه. صوفی کاملی که در مقام رضا واقع باشد حتی در پیشامدِ بلا لب به دعا نگشاید یعنی طلب از خداوند که قضا را تغییر دهد خلاف رضا است.

صوفی متوکل و راضی طبعاً «آن» بین است یعنی پیوسته به فکر حال است، نه به گذشته کاری دارد و نه خود را به آینده مشغول می‌سازد.[1] به قول جلال‌الدین رومی:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق[2] نیست فردا گفتن از شرط طریق

---

۱. شیخ عطار در تذکرةالاولیا، در شرح حال ذوالنون مصری نوشته که: شخصی از او وصیتی خواست. ذوالنون گفت: همت خویش را از پیش و پس مفرست. گفت: این سخن را شرحی ده. گفت: از هرچه گذشت و از هرچه هنوز نیامده است اندیشه مکن و نقد وقت را باش.

۲. هُجویری در کشف‌المحجوب، در کشف حجاب دهم می‌گوید: «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود چنان‌که واردی از حق به دل وی پیوندد و سرّ وی را در آن مجتمع گرداند، چنان‌که اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل. پس همهٔ خلق اندرین دست نرسد و نداند که سابقت بر چه رفت و عاقبت بر چه خواهد بود. خداوندان وقت گویند علم ما مر عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد. ما را اندر وقت با حق خوش است که اگر به فردا مشغول شویم و یا اندیشهٔ دی بر دل گذاریم از وقت محجوب گردیم و حجاب پراکندگی باشد. پس هرچه دست بدان نرسد اندیشهٔ آن محال باشد، چنان‌که بوسعید خرّاز گوید وقت عزیز خود را جز به عزیزترین چیزی مشغول مکنید و عزیزترین چیزهای بنده شغل وی باشد بین الماضی و المستقبل.»

خوش‌بینی و انبساط خاطر و انشراح صدر و خالی بودن از حرص و حسد و بلندهمتیِ عارف و مناعت طبع و آزادمنشی او که غالباً در گفته‌های عرفای بزرگ محسوس است ناشی از همین صفت «رضا» است.

مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر سوم مثنوی در «قصهٔ اولیا که راضی‌اند به احکام قضای الهی و لابه نکنند که این حکم را بگردان» می‌گوید:

بشنو اکنون قصهٔ آن رهروان — که ندارند اعتراضی در جهان
ز اولیا اهل دعا خود دیگرند — که همی‌دوزند و گاهی می‌درند
قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا — که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام — جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی‌بینند خاص — کفرشان آید طلب کردن خلاص
حُسن ظنّی بر دل ایشان گشود — که نپوشند از غمی جامهٔ کبود
هرچه آید پیش ایشان خوش بود — آب حیوان گردد ار آتش بود
زهر در حلقومشان شِکّر بود — سنگ اندر راهشان گوهر بود
جملگی یکسان بودشان نیک و بد — از چه باشد این ز حُسن ظنّ خود
کفر باشد نزدشان کردن دعا — کای اله از ما بگردان این قضا

و در دنبالهٔ همین قصه می‌گوید:

گفت بهلول آن یکی درویش را — چونی ای درویش واقف کن مرا
گفت چون باشد کسی که جاودان — بر مراد او رود کار جهان
سیل و جوها بر مراد او روند — اختران زان سان که او خواهد شوند
زندگیّ و مرگ سرهنگان او — بر مراد او روانه کو به کو
هر کجا خواهد فرستد تعزیت — هر کجا خواهد ببخشد تهنیت
سالکانِ راه هم بر کام او — ماندگانِ راه هم در دام او
هیچ دندانی نجنبد در دهان — بی‌رضا و امر او فرمانروان
بی‌رضای او نیفتد هیچ برگ — بی‌قضای او نیاید هیچ مرگ
بی‌مراد او نجنبد هیچ رگ — در جهان ز اوج ثریا تا سَمَک
گفت ای شه راست گفتی همچنین — در فر و سیمای تو پیداست این

آن و صد چندانی ای صادق ولیک — شرح کن این را بیان کن نیک نیک
گفت این باری یقین شد پیش عام — که جهان در امر یزدان است رام
هیچ برگی در نیفتد از درخت — بی‌قضا و حکم آن سلطان بخت
از دهان لقمه نشد سوی گلو — تا نگوید لقمه را حق که اُدخُلوا
میل و رغبت کان زمام آدمی است — جنبش و آرام امر آن غنی است
این قدر بشنو که چون کلیّ کار — می‌نگردد جز به امر کردگار
چون قضای حق رضای بنده شد — حکم او را بندهٔ خواهنده شد
بی‌تکلف نی پی مزد و ثواب — بلکه طبع او چنین شد مستطاب
زندگیّ خود نخواهد بهر خود — نی پی ذوق حیات و مُستَلَذ
هر کجا امر قدم را مسلکی‌ست — زندگیّ و مردگی پیشش یکی‌ست
هست ایمانش برای خواه او — نی برای جنّت و اَثمار و جو
ترکِ کفرش هم برای حق بود — نی ز بیم آنکه در آتش شود
این چنین آمد ز اصل آن خوی او — بی‌ریاضت نی ز جستجوی او
آنگهان خندد که او بیند رضا — همچو حلوای شکر او را قضا
بنده‌ای کش خوی و خصلت این بود — نی جهان بر امر و فرمانش رود
پس چرا لابه کند او یا دعا — که بگردان ای خداوند این قضا
مرگ او و مرگ فرزندان او — بهر حق پیشش چو حلوا در گلو
نزع فرزندان بَرِ آن باوفا — چون قَطایف پیش شیخ بینوا

و نیز در دفتر سوم، بعد از قصهٔ «ربودن عقاب موزهٔ پیغمبر را» می‌گوید:

عبرت است این قصه ای جان مر تو را — تا شوی راضی تو در حکم خدا
تا که زیرک باشی و نیکوگمان — چون ببینی واقعهٔ بَد ناگهان
دیگران گردند زرد از بیم آن — تو چو گُل خندان گَهِ سود و زیان
زانکه گُل گر برگ برگش می‌کَنی — خنده نگذارد نگردد مُنْثَنی
گوید از خاری چرا افتم به غم — خنده را من خود ز خار آورده‌ام
هرچه از تو یاوه گردد از قضا — تو یقین دان که خریدت از بلا
ما التَصَوُّف قالَ وِجدانُ الفَرَح — فی الفُؤادِ عِنْدِ اِتْیانِ التَّرَح
گر بلا آید تو را انده مبر — ور زیان بینی غم آن را مخور

کــان بــلا دفــع بــلاهای بــزرگ وان زیــان مــنع زیــان‌های ســترگ
راحت جان آمـد ای جـان فـوت مـال مال چون جمع آمد ای جان شد وبـال

در قرن سوم بین مشایخ صوفیه اختلاف بوده در اینکه آیـا «رضـا» را بـاید از جملهٔ «مقامات» شمرد یا از جملهٔ «احوال».

فرقهٔ محاسبیه، یعنی پیروان ابوعبدالله الحارث بن الاسد المحاسبی که غالب صوفیان خراسان تابع او بودند، می‌گفتند کـه رضـا از جـملهٔ احـوال است ولی صوفیان عراق، برخلاف عقیدهٔ حـارث مـحاسبی، رضـا را از جـملهٔ مـقامات می‌شمردند.

در صفحات گذشتهٔ این کتاب گفتیم که به عقیدهٔ صوفیه مقام از جملهٔ اعمال است یعنی امری است اکتسابی و اجتهادی. سالک طریقت بـاید در هـر مـقام رعایت آن مقام را بکند و نهایت سعی و کـوشش را مـبذول دارد تـا کـمال آن مقام را ادراک کند و خود را قابل و مستعد مقام بالاتر سازد. مثلاً اول مـقامات توبه است، آنگاه وَرَع، سپس زهد، بعد فقر، بعد مقام صبر، آن‌گاه مـقام تـوکل، و بالأخره مقام رضا. سالک پس از رهایی از غفلت و موفق شدن به تـوبه، بـه راهبری ولیّ و مرشد باید غایت جهد را بـرای کـمال خـویش در هـر یکـی از مقامات مبذول دارد و تا لوازمِ مقامی ملکه و طبیعت ثـانوی او نشـود دعـوی مقام بالاتر نکند.

اما «حال» معنی‌ای است که از طرف حق به دل سالک پیوندد، بـدون آنکـه چون آن «حال» بیاید با مجاهده و کوشش بتواند آن را از خود دفع کـند و یـا چون آن حال برود با تکلف بتواند آن حال را جذب نماید. بـه عـبارت دیگـر، حال از جملهٔ افضال خداوندی است بدون مجاهدت و از جملهٔ مـواهب است در صورتی که مقام از جملهٔ مکاسب.

صاحب «مقام» به مجاهدت خود قائم است، در صورتی که صاحب «حال» از خود فانی است، و ظهور «حال» نتیجهٔ لطف الهی است به دل او. و نیز گـفته شد که بعضی از صوفیه که پیشرو آنها حارث مـحاسبی است «دوام حـال» را جایز شمرده‌اند و گروهی دیگر از قبیل جُنید بغدادی گفته‌اند که «دوام حـال» جایز نیست بلکه «احوال» مثل بـرق است کـه لحـظه‌ای ظـاهر مـی‌شود ولی می‌گذرد و دوام نمی‌یابد.

هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب، بعد از نقل اقوال صوفیان خراسان و عراق در اینکه آیا «رضا» از جملهٔ مقامات است یا از احوال، می‌گوید:

و در جمله، بدان که رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال. و این محلی است که یک طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبت و غلیان آن و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدت اندر آن است. پس ابتدای آن از مکاسب بود و انتهای آن از مواهب. کنون احتمال کند که آنکه اندر ابتدا رضای خودبه‌خود دید گفت مقام است، و آنکه اندر انتها رضای خود به حق دید گفت حال است.

اینک چند فقره از گفته‌های صوفیان بزرگ را، راجع به رضا، از تذکرةالاولیاء عطار التقاط نموده در اینجا نقل می‌کنیم:

بِشْرِ حافی گفته که: «از فضیل عیاض پرسیدم که زهد فاضلتر یا رضا؟ گفت رضا فاضلتر، از آنکه راضی هیچ منزل طِلب نکند بالای منزل خویش.»

ذوالنون مصری گفته: «رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا.» و گفت: «رضا ترک اختیار است پیش از قضا و تلخی نایافتن است بعد از قضا و جوش‌زدن دوستی است در عین بلا.» گفتند: «کیست دانندەتر به نَفْسِ خویش؟ گفت آنکه راضی است بدانچه قسمت کرده‌اند.»

حارث محاسبی گفته: «رضا آرام گرفتن است در تحت مجاری احکام.»

ابو سلیمان دارانی گفته: «خدای را بندگانند که شرم می‌دارند که با او معاملت کنند به صبر، پس معاملت می‌کنند به رضا. یعنی در صبر کردن معنی آن بود که من خود صبورم اما در رضا هیچ نبود و چنان‌که دارد چنان باشد. صبر به تو تعلق دارد و رضا بدو.» و گفت: «راضی بودن و رضا آن است که از خدا بهشت نخواهی و از دوزخ پناه نطلبی.» و گفت: «از هر مقامی حالی به من رسید مگر از رضا که بجز بویی از او به من نرسید. با این همه اگر خلقِ همه عالم را به دوزخ برند و همه به کُرْه روند من به رضا روم زیرا که اگر رضای من نیست در آمدن به دوزخ، رضای او هست.» و گفت: «ما در رضا به جایی رسیدیم که اگر هفت طبقهٔ دوزخ در چشم راست ما نهند در خاطر ما نگذرد که چرا در چشم چپ ننهادند.»

احمد خضرویه گفت: «صبر، زادِ مضطرّان است و رضا درجهٔ عارفان است.»

از یحیی معاذ رازی پرسیدند که: «به چه توان شناخت که خدای تعالی از ما راضی است یا نی؟ گفت اگر تو راضی باشی از او، نشان است که او از تو راضی است.»

منصور عمّار گفته: «مردمان بر دو قسم‌اند: یا به خود عارف‌اند یا به حق. آنکه به خود عارف بود شغلش مجاهده و ریاضت بود و آنکه به حق عارف بود شغلش عبادت و طلب رضا بود.»

شیخ کبیر، ابوعبدالله محمد بن الخفیف، گفته: «رضا بر دو قسم بود: رضا بدو و رضا از او. رضا بدو در تدبیر بود و رضا از او در آنچه قضا کند.»

شبلی گفته: «صابر از اهل درگاه است و راضی از اهل پیشگاه و مُفَوَّض از اهل‌البیت.»

جلال‌الدین رومی در مجلّدات مثنوی به کرّات از تسلیم و رضا صحبت کرده است:

ای مسلمان بایدت تسلیم جست زانکه مقصود از ازل تسلیم توست

❋

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جدّ ای عجب من عاشق این هر دو ضدّ

❋

عاشقم بر رنج خویش و درد خویش بهر خشنودی شاه فرد خویش

احوال

گفته شد که حال «معنی‌ای است که به قلب سالک بدون اختیار و تعمد و جلب و اکتساب وارد می‌شود، از قبیل طرب یا حزن و بسط یا قبض و شوق و انزعاج و امثال آنها.»

سید شریف جرجانی در کتاب التعریفات در تعریف لغت «حال» می‌گوید:
الحال فی اللغة نهایة الماضی و بدایة المستقبل و الحال عند اهل الحق معنی یرد علی القلب من غیر تصنع و لااجتلاب و لااکتساب من طرب او حزن او قبض او بسط او هیئة و یزول بظهور صفات النفس سواء یعقبه المثل اولا فاذادام و صار ملکا یسمی مقاماً فالاحوال مواهب و المقامات مکاسب و الاحوال تاتی من عین الجود و المقامات تحصل ببذل المجهود.[۱]

ابونصر سرّاج، در کتاب اللمع، مجموع احوال صاحبدلان را به ده قسم تقسیم نموده که عبارت‌اند از: مراقبت و قُرب و محبت و خوف و رَجا و شوق و اُنس و اطمینان و مشاهده و یقین.
اینک به نحو اجمال هر حالی از احوال را در اینجا وصف می‌کنیم:

[حال] مراقبت

مراقبت عبارت از یقین بنده است به اینکه خداوند در جمیع احوال، عالم بر قلب و ضمیر، و مطلع بر رازهای درونی او است.[۲] البته همین که سالک یقین حاصل کرد به اینکه خدا همیشه او را می‌بیند و بر زوایای درون او واقف و مطلع است، مراقب خواطر ناپسندی خواهد بود که قلب را از ذکر خداوند باز می‌دارد. از پیغمبر روایت شده که فرمود: «خدای را چنان پرستش کن که گویی او را می‌بینی و اگر تو او را نبینی او تو را می‌بیند.»[۳]

اهل مراقبت را به سه حال می‌توان شمرد:

اول حال مراقبت آن است که به واسطهٔ یقین به اطلاع خداوند بر ضمیر بنده این حال پیدا شود که فکر بد یا تلقین شیطانی به قلب او راه نیابد و چون خدا را در همه حال و همه جا حاضر و ناظر بیند کمتر به دام هوای نفس اسیر شود.

---

۱. تعریفات، چاپ مصر، ص ۳۶.

۲. سید شریف علی بن محمد جرجانی در کتاب تعریفات، در تعریف مراقبت می‌گوید: «المراقبة استدامة علم العبد باطلاع الرب فی جمیع احواله.»

۳. «اعبدالله کانک تراه فان لم‌تکن تراه فانه یراک» (کتاب اللمع، چاپ لیدن، ص ۵۵).

جُنید بغدادی مریدی داشت که او را از همه عزیزتر می‌داشت. دیگران را غیرت آمد. شیخ به فراست بدانست [و] گفت: «ادب و فهم او از همه زیادت است. ما را نظر بر آن است امتحان کنیم تا شما را معلوم شود.» فرمود تا بیست مرغ آوردند و گفت: «هر مریدی یکی را بردارید و جایی که کس شما را نبیند بکشید و بیاورید.» همه برفتند و بکشتند و باز آمدند الا آن مرید که مرغ زنده باز آورد. شیخ پرسید که: «چرا نکشتی؟» گفت: «از آنکه شیخ فرموده بود که جایی باید که کس نبیند و من هر جا که می‌رفتم حق تعالی می‌دید.» جُنید گفت: «دیدید که فهم او چگونه است و از آن دیگران چگونه.» همه استغفار کردند.[1]

حارث محاسبی گفته: «مراقبت، علم دل است در قُرب حق تعالی.»[2]

حاصل آنکه اول حال مراقبت آن است که حسن بن علی دامغانی گفته: **علیکم بحفظ السرایر فانه مطلع علی الضمایر.**[3]

دوم حال مراقبت آن است که سالک در حال مراقبه کائنات را فراموش کند یعنی به حالی باشد که در آن حال، وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد و چنان مراقب باشد که جز خدا هیچ‌چیز در ذهن و فکر او نباشد. شبلی می‌گوید:

پیش نوری شدم. او را دیدم به مراقبت نشسته که مویی بر تن او حرکت نمی‌کرد. گفتم: «مراقبتی چنین نیکو از که آموختی؟» گفت: «از گربه‌ای که بر سوراخ موش بود و او از من بسیار ساکن‌تر بود.»[4]

مقصود نوری این است که از وضع مراقبتِ گربه به خود آمده، چنان‌که گویی هاتفی به او گفته باشد که ای کوتاه‌نظر، مطلوب را کمتر از موشی مپندار و خود در مراقبه کمتر از گربه‌ای مباش.

احمد بن عطا گفته: **خیرکم من راقب الحق بالحقّ فی فناء مادون الحق.**[5]

---

۱. تذکرة الاولیاء عطار، ج ۲، ص ۲۱.
۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۲۷.
۳. کتاب اللمع، ص ۵۵.
۴. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۵۲.
۵. کتاب اللمع، ص ۵۵.

شیخ کبیر ابوعبدالله محمد بن الخفیف گفته:

یک بار شنیدم که در مصر پیری و جوانی به مراقبت نشسته‌اند. بر دوام آنجا رفتم. دو شخص را دیدم روی به قبله کرده. سه بار سلام کردم. جواب ندادند. گفتم: «به خدای بر شما که سلام مرا جواب دهید.» آن جوان سر برآورد و گفت: «یا ابن خفیف، دنیا اندک است و از این اندک، اندکی مانده است. از این اندک نصیب بسیار بستان. یا ابن خفیف، مگر فارغی که به سلام ما می‌پردازی؟» این بگفت و سر فرو برد. و من گرسنه و تشنه بودم. گرسنگی را فراموش کردم. همگیِ من ایشان گرفتند. توقف کردم و با ایشان نماز پیشین گزاردم و نماز دیگر گزاردم و گفتم: «مرا پندی ده.» گفت: «یا ابن خفیف، ما اهل مصیبتیم. ما را زبان پند نبود. کسی باید که اصحاب مصیبت را پند دهد.» سه روز آنجا بودم که نه چیزی خوردیم و نه خفتیم. با خود گفتم: «چه سوگند دهم تا مرا پندی دهند؟» آن جوان سر برآورد و گفت: «صحبت کسی طلب کن که دیدن او تو را از خدای یاد دهد و هیبت او بر دل تو افتد و تو را به زبان فعل پند دهد نه به زبان گفتار.»[1]

حال سوم در مراقبت، حال بزرگان اهل مراقبت است که مراقب خدا هستند و از خدا می‌طلبند که آنها را در حال مراقبت رعایت فرماید. یعنی خداوند متولی امر آنها باشد و به فضل خویش آنها را مصداق: **و هو یتولی الصالحین** فرماید.

سالک در این مقام باید طوری باشد که خود از میان برخیزد و بین او و خدا هیچ حجابی باقی نماند. به جُنید بغدادی گفتند: «که می‌گویی حجاب سه است: نَفْس و خَلق و دنیا.» گفت: «این سه، حجاب عام است؛ حجاب خاص، سه است: دیدِ طاعت و دیدِ ثواب و دیدِ کرامت.»[2] مقصود این است که در این مقام، در بی‌خودی باید به مقامی برسد که خود به مراقبت خود

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۱۲۷.

۲. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۳۴.

واقف نباشد، در حالی که سراپای وجودش مراقبت باشد و این «حال» در او تَمکّنِ تام یافته باشد.

ابن عطا گفته است:

او ماعملت انّ ما تقارن بدنک اقذار فی جنب ما تطالع بقلبک و ماتطالعه بقلبک هبآء فی جنب ماتراقب فی سرّک فراقب الله تعالی فی سرّک و علانیتک فانّه خیر مما تقارن من عملک و عبادتک.[1]

مولانای رومی در مجلّد چهارم مثنوی در حکایت: «حمله آوردن این جهانیان و تاخت بردن تا دربندان غیب» می‌گوید:

گر مراقب باشی و بیدار تو ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ هر دمی بینی جزای کار تو
چون مراقب باشی و گیری رَسَن ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ حاجتت ناید قیامت آمدن
هین مراقب باش گر دل بایدت ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ کز پی هر فعل چیزی زایدت
ور از این افزون تو را همت بود ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ از مراقب کار بالاتر رود

[حال] قُرب

حال مراقبت، مودّی به نزدیک شدن عارف به خداوند است. در قرآن آیاتی هست که مبنای همهٔ تحقیقات صوفیه در مبحث «قُرب» است، مثلاً آیهٔ **وَ اِذا سألَکَ عِبادی عَنّی فَاِنّی قَریب**، و نیز آیهٔ مبارکهٔ **وَ نَحنُ اَقرَبُ اِلَیهِ مِن حَبلِ الوَرید**، و نیز: **وَ نَحنُ اَقرَبُ اِلَیهِ مِنکُم وَلکِن لاتُبصِرون**. ابونصر سرّاج در کتاب لُمع در مبحث «حال قُرب» می‌گوید حال قُرب از احوال بنده‌ای است که به قلب خود نزدیکی خدا را مشاهده کند و با طاعات و جمعِ همّ خود از راه دوام ذکرِ خدا، در ظاهر و باطن، به حق تعالی تقرّب بجوید و اهل قُرب بر سه حال‌اند:

اول: متقرّبون به خدا به انواع طاعات، برای آنکه می‌دانند خدا عالِم است و نزدیک آنهاست و قادر بر آنهاست.

---

۱. لمع، چاپ نیکلسون، ص ۵۶.

دوم: حال متحققین در قُرب که به هرچه نگاه می‌کنند خدا را نزدیکتر به آن چیز می‌بینند تا خود را.

سوم: حال بزرگان و اهل نهایات است که باید از مرحلهٔ مبتدیان بگذرند و به طوری فانی شوند که قُرب خود را نبینند. یعنی خود حال قُرب فراموش شود و بنده از بی‌خودی نداند که در حال قُرب است.

سید شریف جرجانی در کتاب تعریفات، در تعریف «قُرب» می‌گوید:

القرب: القیام بالطاعات و القرب المصطلح هو قرب العبد من الله تعالی بکل ماتعطیه السعادة لاقرب الحق من العبد فانه من حیث دلالة و هو معکم اینما کنتم قرب عام سواء کان العبد سعیدا او شقیا.

حاصل آنکه قُرب عبارت است از زوال حس و اضمحلال نَفْس، و به طوری که مولانا جلال‌الدین رومی می‌گوید: این قُرب، قُرب مکان یا زمان نیست.

گفت پیغمبر که معراج مرا / نیست از معراج یونس اجتبا
آنِ من بالا و آنِ او به شیب / زانکه قرب حق برون است از حسیب
قرب نز پایین به بالا جَستن است / قرب حق از حبس هستی رَستن است
نیست را چه جای بالای است و زیر / نیست را نی زود و نه دور و نه دیر
کارگاه صُنع حق در نیستی‌ست / غرّهٔ هستی چه دانی نیست چیست
حاصلْ این اِشْکَستِ ایشان ای کیا / می‌نماند هیچ با اِشْکَستِ ما
آن چنان شادند در ذُلّ و تلف / همچو ما در وقت اقبال و شرف
برگ بی‌برگی همه اِقطاع اوست / فقر و خاری افتخار است و عُلوست[1]

و نیز در دفتر سوم، در حکایت «رسیدن خواجه و قومش به سوی ده و ناشناخت آوردن روستایی خواجه و قومش را» می‌گوید:

تو توهّم می‌کنی از قرب حق / که طَبَق‌گر دور نبود از طَبَق
آن نمی‌بینی که قرب اولیا / صد کرامت دارد و کار و کیا

---

۱. دفتر سوم مثنوی، چاپ علاء الدوله، «تفسیر خبر لاتفضلونی علی یونس بن متی.»

آهــــن از داوود مـــومی مــی‌شود　　مــوم در دسـتت چـو آهـن مـی‌بود
قرب خَلق و رِزق بـر جـمله‌ست عـام　　قـرب وحـی عشـق دارنـد ایـن کِـرام
قــرب بــر انــواع بــاشد ای پــدر　　مـی‌زند خـورشید بـر کـهسار و زر
لیک قـــربی هست بــا زر شِـید را　　کــه از آن آگــه نــباشد بـید را
شــاخ خشک و تـر قـریب آفـتاب　　آفـتاب از هـر دو کـی دارد حـجاب
لیک کــو آن قـربت شـاخ طَـری　　کــه ثِـمارِ پُـخته از وی مـی‌بَری
شـــاخ خشک از قـربت آن آفـتاب　　غـیر زو تـر خشک گشتن گـو بـیاب

و همچنین در دفتر چهارم «در بیان آنکه خَلقِ دوزخ گرسنگان و نـالان‌انـد و از حق خواهان که روزیهای مـا را فـربه کـن و بـه مـا بـرسان» مـی‌گوید کـه نزدیکی خداوند به انسان مثل نزدیکی جـان و خِـرَد انسـان است بـه او کـه از غایت نزدیکی احساس نمی‌شود:

چون خرد با تـوست مشرف بـر تـنت　　گــرچـه زو قـاصر بـود ایـن دیـدنت
نــیست قــاصر دیــدنِ آن ای فــلان　　از سکـــون و جـنبشت در امـتحان
چـه عـجب گـر خـالق ایـن قـوم نـیز　　با تـو بـاشد چـون نـه‌ای تـو مُستَجیز
قـرب بـی‌چون است عـقلت را بـه تـو　　نـیست از پـیش و پس و سُـفل و عُـلو
قــرب بـی‌چون چـون نـباشد شـاه را　　کـــه نــیابد بــحث عــقل آن راه را
نیست آن جنبش که در اِصبَع تـو راست　　پیش اِصبَع یـا پَسَش یـا چپّ و راست
وقت خــواب و مـرگ از وی مـی‌رود　　وقت بـــیداری قـــرینش مـــی‌شود
از چــه رو مــی‌آید انـدر اِصـبَعَت　　کِــاصبَعَت بـی او نـدارد مـنفعت
نــور چشــم مـردمک در دیـده است　　از چـه راه آمـد بـه غـیر شش جـهت
بـی‌جهت دان عــالَم امـر و صـفات　　عــالَم خَـلق است بـا سـوی و جـهات
بـی‌جهت دان عــالَم امـر ای صـنم　　بـــی‌جهت‌تر بــاشد امـر لاجـرم
بـی‌جهت دان عــقل و عَــلاّمُ‌البَیان　　عقل‌تر از عـقل و جـان‌تر هـم زجـان
بـــی‌تعلق نــیست مــخلوقی بــدو　　آن تــعلق هست بـی‌چون ای عــمو
زانکــه فـصل و وصـل نـبود در روان　　غــیر فـصل و وصـل نـندیشد گـمان

و نیز در دفتر ششم مثنوی در «قصهٔ فقیر کنج‌طلب»، به مناسبتی می‌گوید:

آنچه حق است اَقرب از حَبلِ الوَرید تو فکندی تیرِ فکرت را بعید
ای کمان و تیرها برساخته صیدْ نزدیک و تو دور انداخته

حال محبت

عشق و محبت یکی از عالیترین و مهمترین احوال عارف و از مهمترین مبانی و اصول تصوّف است. همان طور که دیانت مسیحی، به شرحی که قبلاً گفته شد، بعد از امتزاج با حکمت نوافلاطونی مذهب عشق و محبت شد تصوّف هم پس از گذشتن از مراحل مختلفه و اختلاط با افکار و آرای گوناگون و تأثیرات ناشی از منابع متنوعه، به حدّ اعلا مذهب عشق و محبت شد.

بزرگترین عامل قوی که تصوّف را بر اساس عشق و محبت استوار ساخت عقیدهٔ به وحدت وجود بود زیرا همین‌که عارف خدا را حقیقت ساری در همهٔ اشیا شمرد و ما سَوَی الله را عدم دانست یعنی جز خدا چیزی ندید و قائل شد به اینکه:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

نسبت به هر چیزی عشق و محبت می‌ورزد و مسلک و مذهب او صلح کلّ و محبت به همهٔ موجودات می‌شود. شیخ سعدی می‌گوید:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

ولی عالم محبت و عشقِ خواصِ صوفیه وسیعتر و بالاتر از عشقی است که سعدی فرموده است زیرا فرق است بین معشوقی که «همه عالم از اوست» و معشوقی که «همه عالم اوست».[1]

---

۱. جامی در اشعةاللمعات می‌گوید:
تو را ز دوست بگویم حکایتی بی‌پوست همه از اوست و گر نیک بنگری همه اوست
جمالش از همه ذرات کَوْن مکشوف است حجاب تو همه پندارهای تو بر تو است
(لمعهٔ هفتم، در بیان ظهور عشق، چاپ هندوستان، ص ۷۲).

جلال‌الدین رومی از معاصرین شیخ سعدی در دفتر پنجم مثنوی[1] می‌فرماید:

غیر معشوق ار تماشایی بود — عشق نبود هرزه سودایی بود
عشق آن شعله‌ست کو چون برفروخت — هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ «لا» در قتل غیر حق براند — درنگر آخر که بعد از «لا» چه ماند
ماند الاالله و باقی جمله رفت — شاد باش ای عشق شرکت‌سوزِ زَفت
خود هم او بود اولین و آخرین — شرک جز از دیدهٔ اَحوَل مبین
ای عجب حُسنی بود جز عکس آن — نیست تن را جنبشی از غیر جان
آن تنی را که بود در جان خلل — خوش نباشد گر بگیری در عسل
این کسی داند که روزی زنده بود — از کف این جانِ جان جامی ربود
وانکه چشم او ندیده‌ست آن رُخان — پیش او جان است این تَفِّ دُخان

عشق از جملهٔ «احوال» است یعنی ذاتاً از مواهب الهی است نه از مکاسب بشری و همان طور که به دست آوردن عشق و روشن شدن به نور محبت، موهبت آسمانی است، اگر جملهٔ کائنات جهد خود را برای خاموش شدن شعلهٔ عشق واقعی به کار برند، از آن عاجز مانند.

به عقیدهٔ عارف، عشق بزرگترین سرّ و رمز الهی است و هر مذهب و مسلکِ حقی زاییدهٔ عشق است و بجز بنای محبت هیچ بنایی خالی از خلل نیست. هرچه بر بنیان عشق و محبت استوار باشد حقیقت است و هرچه غیر آن است وسوسه و قیل و قال و مایهٔ تفرقه و جنگ و جدال است. به قوهٔ جاذبهٔ عشق است که عارف از قید هستی رهایی یافته، به دریای فقر و نیستی اتصال پیدا می‌کند یعنی مستغرق در عالم وصال می‌شود.

حاصل آنکه به قول جامی در اشعةاللمعات، در عالم وجود جز عشق چیزی نیست. یعنی به عقیدهٔ صوفی «هستی» عشق است و بس[2] و کیف ینکر العشق و

---

۱. مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۴۴۴.

۲. حافظ گفته است:

طُفیل هستی عشقند آدمی و پَری — ارادتی بنما تا سعادتی ببری
بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش — که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری

و نیز از گفته‌های حافظ است در «عشق»:

←

ما فی الوجود اِلا هو، یعنی چون ناشناخته ماند عشق و حال آنکه در وجود نیست اِلا عشق:

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق
حاشا که ز سرّ عشق غافل مانم چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق

ولولاه ماظهر ماظهر، و اگر عشق نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است. زیرا که حقایق اشیا، صُوَر تجلّیات او است و ظهور ایشان به تجلّی وجودی او بعد از حصول شرایط که آنها نیز از صُوَر تجلّیات او است. پس وی در هر مرتبه از آن مراتب اگر مفقود بودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است و **ماظهر فمن‌الحب ظهر**، و آنچه ظاهر شده است از عشق ظاهر شده است.[1]

ابونصر سرّاج، در کتاب اللمع، بعد از ذکر آیات قرآنی از قبیل آیهٔ مبارکهٔ **فَسَوْفَ یَأتیِ‌اللهُ بِقَومٍ یُحِبُّهُم و یُحِبُّونَه**، و **قُلْ اِنْ کُنْتُم تُحِبّونَ‌الله فَاتَّبِعونی یُحبِبْکُمُ‌الله**، و **یُحِبّونَهُم کَحَبِّ‌الله وَالَّذین آمَنوا اَشَدُّ حَبّاً لِلّه**، می‌گوید احوال اهل محبت سه است:

حال اول، محبت عامه است که از احسان خدا به بنده پیدا می‌شود زیرا قلب انسان مجبول به محبت کسی است که به او احسان کند و شرط این حال از محبت آن است که سمنون گفته: **صفاء الودمع دوام الذکر لان من احب شیئاً اکثر من ذکره**. و نیز گفته شده است که:

→

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

*

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا مِی ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

*

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق
بر او نمرده به فتوای من نماز کنید

*

خیره آن دیده که آبش نبرد گریهٔ عشق تیره آن دل که در او شمع محبت نبود

*

راهی است راه عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

۱. لمعهٔ هفتم، چاپ هندوستان، ص ۷۰.

لو کان حبک صادقاً لاطعته ان المحب لمن یحب مطیع

حال دوم، محبت صادقین و متحققین است که زایدهٔ نظر قلب است به بی‌نیازی و جلال و عظمت و علم و قدرت خداوند. و وصف این قِسم محبت آن است که ابوالحسین نوری گفته: **هتک‌الاستار و کشف‌الاسرار**. و نیز ابراهیم خواص گفته: «محبت، محوِ ارادت است و احتراقِ جملهٔ صفت بشریت و حاجات.»[1]

حال سوم، محبت صدّیقین و عارفین است که نتیجهٔ نظر پاک و معرفت کامل آنها است به اینکه خداوند بدون علت و سبب و به صِرفِ فضل و رحمت آنها را دوست می‌دارد. کذلک آنها هم بدون علت خدا را دوست می‌دارند، چنان‌که ابویعقوب موسی گفته که تا مُحب محبت خود را ببیند یعنی واقف و عالِم به محبت خود باشد محبتش صحیح نیست و وقتی صحیح است که جز محبوب چیزی در میان نماند و علم به محبت فانی شود. و در همین معنی جُنید بغدادی گفته: محبت عبارت از آن است که صفات محبوب جانشین صفات مُحب شود و مُحب مصداق این کلام گردد که: **حتی احبه فاذا احببته کنت عینه الذی یبصر به و سمعه الذی یسمع به و یده الذی یبطش به**[2]. و نیز جُنید گفته:[3] «محبت امانت خدای است.» و گفت: «هر محبت که به عوض بود چون عوض برخیزد، محبت برخیزد.» و گفت: «محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من.» و گفت: «چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد.» و گفت: «حق تعالی حرام گردانیده است محبت بر صاحب علاقت.» و گفت: «محبت، افراطِ میل است بی‌نیل.» و گفت: «به محبت خدای، به خدای نتوان رسید تا به جان خویش در راه او سخاوت نکنی.»[4]

---

۱. تذکرةالاولیا، ج ۲، ص ۱۵۶.

۲. دیدم او را به چشم او پس گفتم ای جان جهان تو کیستی گفتا تو
(اشعةاللمعات، جامی، لمعهٔ ششم).

۳. تذکرةالاولیا، ج ۲، ص ۲۹.

۴. حکیم سنایی در حدیقه، باب هشتم را مخصوص به موضوع عشق گردانیده که برای مزید فایده به آن مراجعه شود (حدیقه، چاپ بمبئی، ص ۲۹۱).

هر کس با اشعار عرفانی شعرای عرب و مخصوصاً اشعار فارسی آشنا باشد می‌داند که مسئلهٔ «میل روح به جانب خدا» که از مسائل مهمهٔ صوفیه است تقریباً همیشه با همان لغات و اصطلاحات و تعبیراتی بیان شده که عاشق و معشوق عادی با یکدیگر معاشقه می‌کنند و این شباهت در گفتار، به حدی زیاد است که غالباً اگر کلیدی برای فهم نیّت شاعر در دست نداشته باشیم، در فهم معانی آن اشعار و مقصود شاعر سرگردان خواهیم ماند.

گاهی این زبان مرموز را شعرای عارف‌مشرب و مخصوصاً غزل‌سرایان، به منظور صنعت ادبی به کار برده‌اند و غالباً از روی قصد و تعمد خواننده را بین عشق به صورت و عشق به حقیقت سرگردان داشته‌اند و از موارد تعمد شاعر هم که بگذریم سیاق اشعار عرفا طوری است که غالباً تشخیص بین مَجاز و حقیقت امر بسیار مشکلی است. و همین اشتراک در لغات و تعبیرات و اصطلاحات است که بسیاری از اشعار بزرگان را هر طایفه‌ای به مذاق و مشرب خود توجیه و تعبیر نموده است و از جمله در مورد غزلیات حافظ که به قول جامی در نفحات‌الانس «با آنکه معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته است و در تصوّف به یکی از این طایفه نسبت درست کرده، اما سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده است که هیچ‌کس را آن اتفاق نیفتاده» در تفاسیر صوفیانه مبالغه شده است؛ به این معنی که به غیر از چند مورد معیّن که به طور وضوح مقصود حافظ معانی عارفانه و مسائل مربوط به تصوّف است[1] صوفیان برای غالب گفتارهای او معانی عرفانی تراشیده‌اند

---

۱. از قبیل غزلهایی که با این مَطلعها شروع می‌شود:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد عارف از خندهٔ مِی در طمع خام افتاد

*

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

*

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دَم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

*

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند وندران ظلمت شب آب حیاتم دادند

*

←

حتی از غزل معروفی که ذیلاً نقل می‌شود و غالب اشارات آن طعن به اصحاب ریا و مشایخ اهل ظاهر است چنان استنباط کرده‌اند که حافظ مانند مبتدیان و عوام صوفیه دست ارادت به پیری داده و پیر او شاه نعمت‌الله ولیّ بوده است:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند
آیا بود که گوشهٔ چشمی به ما کنند
دردم نهفته به ز طبیبان مدعی
باشد که از خزانهٔ غیبم دوا کنند
معشوق چون نقاب ز رخ در نمی‌کشد
هر کس حکایتی به تصور چرا کنند
چون حُسنِ عاقبت نه به رندی و زاهدی‌ست
آن به که کار خود به عنایت رها کنند
بی‌معرفت مباش که در مَن یَزید عشق
اهل نظر معامله با آشنا کنند
حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود
تا آن زمان که پرده برافتد چِها کنند
گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار
صاحبدلان حکایت دل خوش ادا کنند
مِی خور که صد گناه ز اغیار در حجاب
بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند

→

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گِل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

*

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

*

سحرم هاتف میخانه به دولتخواهی گفت باز آی که دیرینهٔ این درگاهی

*

روضهٔ خلد برین خلوت درویشان است مایهٔ محتشمی خدمت درویشان است

و بعضی ابیات دیگر که در طی غزلها دیده می‌شود و متضمن اشارات و معانی عرفانی است.

پیراهنی که آید از او،بوی یوسفم
ترسم برادران غیورش قبا کنند
بگذر به کوی میکده تا زُمرهٔ حضور
اوقات خود ز بهر تو صَرفِ دعا کنند
پنهان ز حاسدان به خودم خوان که مُنعمان
خیر نهان برای رضای خدا کنند
حافظ دوام وصل میسر نمی‌شود
شاهان کم التفاف به حال گدا کنند[1]

---

۱. از مقایسهٔ دقیق ابیات غزل خواجه حافظ با غزل شاه نعمت‌الله ولیّ که از سنخ شَطَحات عرفا است، می‌توان حدس زد که خواجه حافظ در سرودن غزل مذکور به غزل شاه نعمت الله ناظر بوده است که شأن صدور غزل شاه نعمت‌الله به شرحی است که صاحب کتاب سوانح‌الایام فی مشاهدات‌الاعوام موسوم به سلسلة‌العارفین مبنی بر کرامات و خوارق عادات و سیر و سلوک سفر و حضر و واردات احوال صد و چهار سالهٔ شاه نعمت‌الله ولیّ نوشته است و ما عین آن را از کتاب مذکور در اینجا نقل می‌کنیم: «در کنار رود نیل شاه نعمت‌الله را با سید حسین اخلاطی صحبت افتاد ... بعد از آن سید حسین از خلوت بیرون آمده، اول به آن حضرت معانقه نموده، پس از آن یاران را دریافت و همگی جلوس نمودند. سید حسین به حضرت کرامت مرتبت گفت: نعمت‌الله، می‌خواهم از حالات شما مستفیض شوم. آن حضرت فرمود که شما چیزی ظاهر سازید. سید حسین از علوم غریبه مثل کیمیا و لیمیا و سیمیا رمزی بر ایشان ظاهر کرد. حضرت شاه به سید حسین گفت که مدعای ما کیمیای فقر محمدی است:

جان می‌دهند بهر جوی سیم اغنیا آگه نیند از عمل کیمیای فقر

و همین یک صحبت و یک مجلس اتفاق افتاد و در روز دیگر شاه یاران را وداع نموده، متوجه کعبهٔ معظمه شد و بعد از قطع چند منزل، حُقّهٔ سربسته مُهر نموده، به دست درویشی داده، به خدمت سید حسین فرستاد و سید حسین سر حُقّه را گشوده و قدری پنبه و مقداری آتش سوزنده در اندرون آن حُقّه یافت. تعجب نمود [و] گفت: دریغ که صحبت نعمت‌الله درنیافتم.

در بیان آنکه درویشی که حُقّهٔ مزبور را به جهت سید حسین می‌برد و در راه به خاطر گذرانید که کاش حضرت سید نعمت‌الله روزی چند در صحبت سید حسین توقف می‌فرمود تا از عمل کیمیا بهره‌ور گردیده، از صعوبت فقر و فاقه خلاص می‌گشتیم، چون به خدمت آن حضرت بازگشت، بر ضمیر منیر حضرت ولایت‌منزلت آنچه به خاطر درویش رسیده بود هویدا گردید. سنگ‌پاره‌ای از زمین برداشته، پیش درویش انداخت و ←

در فصول آینده در طی بحث از زندگانی خواجه حافظ و معاصرین او وارد این موضوع خواهیم شد که آیا خواجه حافظ صوفی بوده یا نه و اگر صوفی

← فرمود که این سنگ را نزد جوهری برده، بپرس که قیمت این سنگ چند است. چون قیمت معلوم کنی از جوهری گرفته، آن را باز آور. و چون درویش آن سنگ را به نظر جوهری برد جوهری پارهٔ لعل دید که در عمر خود مثل آن لعل ندیده بود. قیمت آن لعل را هزار درم گفت. درویش معلوم کرده، سنگ را باز گرفته، به خدمت حضرت شاه باز آورد. آن حضرت فرمود تا آن سنگ لعل‌شده را صَلایه نموده، شربت ساخت و هر درویشی را قطره‌ای چشانید و فرمود غزل:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم — صد درد را به گوشهٔ چشمی دوا کنیم
در حبس صورتیم و چنین شاد و خرّمیم — بنگر که در سراچهٔ معنی چِها کنیم
رندان لاابالی و مستان سرخوشیم — هشیار را به مجلس خود کی رها کنیم
موج محیط و گوهر دریای عزتیم — ما میل دل به آب و گِل آخر چرا کنیم
در دیده روی ساقی و در دست جام مِی — باری بگو که گوش به عاقل چرا کنیم
ما را نَفَس چو از دم عشق است لاجرم — بیگانه را به یک نَفَسی آشنا کنیم
از خود برآ و در صف اصحاب ما خرام — تا سیدانه روی دلت با خدا کنیم

و از آن منزل روانه شده، متوجه مصر شدند.»

یکی از قراینِ آنکه غزل خواجه حافظ ناظر به شاه نعمت‌الله ولیّ است و ظاهراً در قرن نهم پیروان شاه نعمت‌الله به این امر واقف بوده‌اند، این است که در حاشیهٔ نسخهٔ خطی حافظ متعلق به مرحوم سید عبدالرحیم خلخالی (مورّخ به تاریخ هشتصد و بیست و هفت) در مقابل غزل «ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم» با خطی دیگر ولی خط نستعلیق قدیمی از سنخ همان خط متن کتاب، شش بیتِ ذیل نوشته شده که واضح است در نقض ابیات حافظ و تعرض به بعضی مضامین غزل ساخته است و آن شش بیت این است:

در وادیی که خضر تو را رهنما کنند — دیگر چه لازم است صدای درا کنند
چون دوست آفتاب جمالش عیان نمود — خفاش‌طینتان چه دگر ماجرا کنند
خضر خِرَد به وادی دهشت فرودهد — با سعی اگر گمان کنی حاجت روا کنند
بیت‌القلوبشان ز هوا و هوس خراب — دقت در ارتفاع رواق سرا کنند
گر تو به مقتضای مروت وفا کنی — ایشان به مقتضای سکینت صفا کنند
آتش جلای آینهٔ دل اگر دهی — امیدوار وصل حیات بقا کنند

در دیوان شاه نعمت‌الله، چاپ طهران، رباعی ذیل که در آن طعن به «حافظ» وارد است دیده می‌شود:

گر معنی تنزیل بداند حافظ — تنزیل به عشق دل بخواند حافظ
او کرد نزول ما ترقی کردیم — تحقیق چنین کجا تواند حافظ

البته هیچ دلیلی نیست به اینکه توهّم کنیم که مقصود از «حافظ» در این رباعی ←

بوده، چه قسم صوفی بوده و اشعار صوفیانهٔ او کدام است. در اینجا، بر سبیل اتفاق و فقط مِن باب مثال، وارد این مبحث شدیم و مقصود این بود که اشتراکِ اصطلاح و تعبیر سبب شده است که اهل عرفان با یدِ طولایی که در تفسیر و تأویل دارند، به گفته‌های غالب بزرگان و از جمله، به بیشتر اشعار خواجه حافظ معانی دقیق عارفانه بدهند.

اینک به اصل صحبت، یعنی موضوع عشق و محبت که از اصول مهمهٔ تصوّف[1] است و به همین جهت اندکی به تفصیل در آن بحث می‌شود، برگردیم.

→ «خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی» باشد، فقط از باب اینکه حافظ و شاه نعمت‌اللّه همعصر و قریب‌السن و هر دو معروف و مشهور بوده‌اند و هم به قرینهٔ اینکه شاه نعمت‌الله ولیّ، به طوری که در کتاب سوانح‌الایام مسطور است سفری به شیراز رفته و حکایتی که راجع به غزل شاه نعمت‌الله مذکور شد و مشابهتی که بین مضامین غزل او و غزل خواجه حافظ موجود است ممکن است احتمال داد که حافظ در غزل خود ناظر به بعضی مضامین غزل شاه نعمت‌الله بوده و با کنایه تعرضی کرده باشد و نیز با همین قراین بعید می‌توان احتمال داد که شاه نعمت‌الله ولیّ در رباعی مذکور مقصودش حافظ شیرازی بوده باشد.

۱. مولانا جلال‌الدین رومی، در دفتر دوم مثنوی، در حکایت «ظاهر شدن فضل و هنر لقمان بر امتحان‌کنندگان» راجع به «محبت» و اینکه نتیجهٔ «معرفت کامل» محبت است می‌گوید:

از محبت تلخها شیرین شود — از محبت مِسّها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود — وَز محبت دردها شافی شود
از محبت خارها گل می‌شود — وَز محبت سرکه‌ها مُل می‌شود
از محبت دار تختی می‌شود — وَز محبت بار بختی می‌شود
از محبت سِجن گلشن می‌شود — بی‌محبت روضه گُلخَن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود — وَز محبت دیو حوری می‌شود
از محبت سنگ روغن می‌شود — بی‌محبت موم آهن می‌شود
از محبت حُزن شادی می‌شود — وَز محبت غول هادی می‌شود
از محبت نیش نوشی می‌شود — وَز محبت شیر موشی می‌شود
از محبت سُقم صحت می‌شود — وَز محبت قهر رحمت می‌شود
از محبت مرده زنده می‌شود — وَز محبت شاه بنده می‌شود
این محبت هم نتیجهٔ دانش است — کی گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق زاد — عشق زاید ناقص اما بر جماد
بر جمادی رنگ مطلوبی چو دید — از صفیری بانگ محبوبی شنید

زبان مرموز شعرای صوفی‌مشرب و اشتراکِ اصطلاحات و تعبیرات بین آنها و شعرای غیر صوفی سبب شده که رسایل مخصوصی در تفسیر اصطلاحات و لغات و تعبیرات صوفیه به وجود آمده است.[۱]

---

۱. شیخ محمود شبستری، عارف صاحبدل و باحال اوایل قرن ششم، در گلشن راز که یکی از شیواترین آثار صوفیه است در جواب سؤال امیر سیّد حسینی که از او پرسیده:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت / که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال / کسی کاندر مقامات است و احوال

می‌گوید:

هر آن چیزی که در عالم عیان است / چو عکسی زافتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خال و خط و ابروست / که هر چیزی به جای خویش نیکوست
تجلّی گه جمال و گه جلال است / رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است / رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع / نخست از بهر محسوسند موضوع
ندارد عالم معنی نهایت / کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا / کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی / بمانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه‌ست / که این چون طفل و آن مانند دایه‌ست
به نزد من خود الفاظ مُعَوَّل / بر آن معنی فتاد از وضع اول
به محسوسات خاص از عرف عام است / چه داند عام کان معنی کدام است
نظر چون در جهان عقل کردند / از آنجا لفظها را نقل کردند
مناسب را رعایت کرد عاقل / چو سوی لفظ و معنی گشت نازل
ولی تشبیه کلّی نیست ممکن / ز جستجوی آن می‌باش نازل
بر این معنی کسی را بر تو دَق نیست / که صاحب‌مذهب اینجا غیر حق نیست
ولی تا با خودی زنهار زنهار / عبارات شریعت را نگه دار
که رخصت اهل دل را در سه حال است / فنا و سُکر پس دیگر دَلال است
هر آن کس کو شناسد این سه حالت / بداند وضع الفاظ دلالت
تو را گر نیست احوال مواجید / مشو کافر ز نادانی به تقلید
مَجازی نیست احوال حقیقت / نه هر کس یابد اسرار طریقت
گزاف ای دوست ناید ز اهل تحقیق / مر این را کشف باید یا به تصدیق
بگفتم وضع الفاظ و معانی / تو را سربسته کرداری بدانی
نظر کن در معانی سوی غایت / لوازم را یکایک کن رعایت
به وجه خاص از آن تشبیه می‌کن / ز دیگر وجهها تنزیه می‌کن

←

شاید صوفیه زبان غزل و عشق‌ورزی بـا تـعبیرات سـایر شعرا را بـرای آن اختیار کرده باشند که اسرار خود را در تحت نقاب این الفاظ مـحفوظ دارنـد و

→

چـو شـد ایـن قـاعده یکسر مقرر / نـمایم زان مـثال چـند دیگـر
نگـر کـز چشم شاهد چیست پیدا / رعـایت کـن لوازم را در آنـجا
ز چشـمش خـواست بیماری و مستی / ز لعـلش نـیستی در تـحت هسـتی
ز چشـم اوست دلهـا مست و مـخمور / ز لعـل اوست جـانها جـمله مستور
ز چشـم او هـمه دلهـا جگـرخـوار / لب لعـلش شـفای جـان بـیمار
بـه چشـمش گـرچـه عـالم در نـیاید / لبش هـر سـاعتی لطـفی نـماید
دمـی از مـردمی دلهـا نـوازد / دمـی بـیچارگان را چـاره سـازد
به شوخی جان دمد در آب و در خـاک / بـه دَم دادن زنـد آتش در افـلاک
از او هـر غـمزه دام دانـه‌ای شـد / وزو هـر گـوشه‌ای مـیخانه‌ای شـد
ز غـمزه مـی‌دهد هسـتی بـه غـارت / بـه بـوسه مـی‌کند بـازش عـمارت
ز چشـمش خـون مـا در جوش دائـم / ز لعـلش جـان مـا مـدهوش دائـم
بـه غـمزه چشم او دل مـی‌رباید / بـه عشـوه لعـل او جـان مـی‌فزاید
چـو از چشـم و لبش جـویی کـناری / مـر ایـن گـوید کـه نـه آن گـوید آری
ز غـمزه عـالمی را کـار سـازد / بـه بـوسه هـر زمـان جـان مـی‌نوازد
از او یک غـمزه و جـان دادن از مـا / وزو یک بـوسه و اِسـتادن از مـا
چـو از چشـم و لبش انـدیشه کـردند / جـهانی مِـی‌پرستی پـیشه کـردند
بـه چشـمش درنـیابد جمله هستی / در و چـون آیـد آخـر خـواب و مستی
وجود مـا هـمه مستی است یـا خـواب / چـه نسـبت خـواب را بـا رَبِّ اربـاب
خِـرَد دارد از ایـن صـدگونه اِشکُـفت / و لتـصنع عـلی عـینی چـرا گـفت
حـدیث زلف جـانان بس دراز است / چه شاید گـفت ازان کـان جـای راز است
مـپرس از مـن حـدیث زلف پُـرچین / مـجنبانید زنـجیر مـجانین
ز قَـدّش راسـتی گـفتم سـخن دوش / سـر زلفش مـرا گـفتا فـرو پـوش
کـجی بـر راسـتی ز و گشت غـالب / وزو در پـیچش آمـد راه طـالب
هـمه دلهـا از او گشـته مسـلسل / هـمه جـانها از او بـوده مـقلقل
مـعلق صـد هـزاران دل ز هـر سـو / نشـد یک دل بـرون از حـلقهٔ او
اگـر زلفـین خـود را بـرفشاند / بـه عـالم در یکـی کـافر نـماند
و گـر بگـذاردش پـیوسته سـاکـن / نـماند در جـهان یک نَـفْسِ مـؤمن
چـو دام فـتنه مـی‌شد چـنبر او / بـه شـوخی بـاز کـرد از تـن سر او
اگـر زلفش بـریده شـد چـه غـم بـود / کـه گـر شب گـم شـد انـدر روز افـزود

←

به طوری که قبلاً هم اشاره شد بزرگان صوفیه نمی‌خواسته‌اند جواهر معانی و حقایق را به هر خام نالایقی عرضه بدارند. به اضافه، از بیم ظاهرپرستان

→

چو او بر کاروان عقل ره زد	به دست خویشتن بر وی گره زد
نیابد زلف او یک لحظه آرام	گهی بام آورد گاهی کند شام
ز روی و زلف خود صد روز و شب کرد	بسی بازیچه‌های بوالعجب کرد
گِل آدم در آن دَم شد مُخَمَّر	که دادش بوی آن زلف معطر
دل ما دارد از زلفش نشانی	که خود ساکن نمی‌گردد زمانی
از او هر لحظه کار از سر گرفتیم	ز جان خویشتن دل برگرفتیم
از آن گردد دل از زلفش مشوش	که از رویش دلی دارد پُرآتش
رخ اینجا مظهر حُسن خدایی‌ست	مراد از خط جناب کبریایی‌ست
رُخَش خطی کشید اندر نکویی	که بیرون نیست از ما خوبرویی
خط آمد سبزه‌زار عالم جان	از آن کردند نامش دار حیوان
ز تاریکیِ زلفش روز شب کن	ز خَطِّش چشمهٔ حیوان طلب کن
خَضِروار از مقام بی‌نشانی	بخور چون خَطِّش آب زندگانی
اگر روی خَطَش بینی تو بی‌شک	بدانی کثرت از وحدت یکایک
ز زلفش باز دانی کار عالم	ز خَطِّش باز خوانی سرِّ مبهم
کسی گر خَطِّش از روی نکو دید	دل من روی او در خَطِّ او دید
مگر رخسار او سَبعُ‌المَثانی است	که هر حرفی از او بحر معانی است
نهفته زیر هر مویی از آن باز	هزاران بحر علم از عالم راز
ببین بر آب قلبت عرش رحمان	ز خَطِّ عارض زیبای جانان
بر آن رخ نقطهٔ خالش بسیط است	که اصل و مرکز دور محیط است
از آن حال دل پرخون تباه است	که عکس نقطهٔ خال سیاه است
ز خالش حال دل جز خون‌شدن نیست	کزان منزل ره بیرون‌شدن نیست
به وحدت در نباشد هیچ کثرت	دو نقطه نبود اندر اصل وحدت
ندانم خال او عکس دل ماست	و یا دل عکس خال روی زیباست
ز عکس خال او دل گشت پیدا	و یا عکس دل آنجا شد هویدا
دل اندر روی او یا اوست در دل	به من پوشیده شد این کار مشکل
گَهی چون چشم مخمورش خراب است	گهی چون زلف او در اضطراب است
گهی روشن چو آن روی چو ماه است	گهی تاریک چون خال سیاه است
گهی مسجد بود گاهی کِنِشت است	گهی دوزخ بود گاهی بهشت است
گهی برتر شود از هفتم افلاک	گهی افتد به زیر تودهٔ خاک

←

نمی‌توانسته‌اند عقاید خود را به صراحت بیان کنند زیرا ممکن بوده جان آنها را به خطر بیندازد.

قطع نظر از همهٔ اینها، بیان احساسات عارفانه به وسیلهٔ الفاظ و لغات کار بسیار مشکلی است و گوینده ناچار بوده که از رموز و اشارات استعانت بجوید و به آن طریق احساسات خود را اظهار و تعبیر نماید. و مقصود از رموز و اشارات این است که صوفی برای بیان محبت و عشق عارفانه و ابراز احوالی که در عالم جذبه و مکاشفهٔ صوفیانه برایش حاصل شده، دست به همان لغات و اصطلاحات و تعبیراتی زده که برای بیان اوضاع و احوال عالم ماده و دنیای محسوس و عشق مجازی و صوری به کار برده می‌شود و بدیهی است که به غیر از این راه دیگری در دست نداشته است زیرا تعبیرات مادی هر قدر ناقص و نارسا باشد باز ممکن است اندکی از عوالم عرفان حکایت کند و پرتوی به حقایق بیفکند؛ به این معنی که چون عارف نمی‌توانسته احساسات روحانی و درونی خود را برای سایرین محسوس و مجسم سازد، با اشارات و اصطلاحات مربوط به دنیای محسوس کوشیده است که به هر اندازه ممکن شود آن احساسات را برای کسانی که وارد عالم محبت و عشق شده‌اند بنمایاند و برای این منظور مقدار مهمی

→

پس از زهد و وَرَع گردد دگر بار　　شراب و شمع و شاهد را طلبکار

و نیز در جواب سؤال دیگر امیر سید حسینی که پرسیده است:

شراب و شمع و شاهد را چه معنی‌ست　　خراباتی شدن آخر چه دعوی‌ست

می‌گوید:

شراب و شمع و شاهد عین معنی‌ست　　که در هر صورتی او را تجلّی‌ست

شراب و شمع ذوق نور عرفان　　ببین شاهد که از کس نیست پنهان

شراب اینجا زُجاجهٔ شمع و مصباح　　بود شاهد فروغ نور ارواح

ز شاهد بر دل موسی شرر شد　　شرابش آتش و شمعش شجر شد

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر　　مشو غافل ز شاهدبازی آخر

شراب بی‌خودی درکش زمانی　　مگر از دست خود یابی امانی

بخور مِی تا ز خویشت وارهاند　　وجود قطره با دریا رساند

(برای تفصیل رجوع شود به شرح گلشن راز لاهیجی نوربخشی).

اشعار[۱] بسیار نغز و شیوا به وجود آورده است و به هر اندازه مقدور بوده، مجالی به ابراز احساسات لطیفهٔ خویش داده است.

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی

ماحصل عقیدهٔ عارف در موضوع محبت و عشق این است که عشق غریزهٔ الهی و الهام آسمانی است که به مدد آن انسان می‌تواند خود را بشناسد و به سرنوشت خود واقف شود.

روح صادر از خدا است و قبل از خلقت دنیا در خدا بوده و پس از تعلق یافتن به بدن، در حکم غریب دور از خانمان و موطنی درآمده که دائماً به فکر مَقَرّ اصلی و موطن حقیقی خود باشد. این موضوع در جمیع قصص عاشقانهٔ شعرای صوفی، از قبیل قصص لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و ابسال و امثال آن، برحسب ذوق و حال و هنر ادبی شاعر به اشکال گوناگون تعبیر شده و هزاران تعبیر از قبیل گل و بلبل و شمع و پروانه و غیره به کار رفته است. گاهی این روحِ صادر از خدا، به کبوتری تشبیه شده که از جفت خود دور مانده باشد؛ و وقتی به نیی که از نیستان بریده شده و به واسطهٔ جداییها با نفیر حزن‌انگیز، مرد و زن را به ناله درآورده باشد؛ و گاهی به بازی تشبیه شده که در دام دنیا اسیر شده باشد؛ و وقتی به طوطی‌ای که گرفتار قفس باشد؛ یا سیمرغی که کنج گُلخَنی نصیبش شده باشد؛ یا ماهی‌ای که بر خشک اوفتد؛ و یا شاهی که به گدایی افتاده باشد و امثال این تشبیهات که همه حکایت از یکی از اصول حکمت اشراق فلوطین می‌کند یعنی اصل «طَیَران واحد به سوی واحد».

صوفیه می‌گویند حرکت و میل هر ذره به طرف جنس خود و اصل خود است.[۲]

---

۱. و همچنین کتب و رسایل دلکشی به نثر، از قبیل سوانح احمد غزالی و رسایل او به عین‌القضات همدانی و عبهر العاشقین شیخ روزبهان بقلی و لمعات عراقی و اشعةاللمعات جامی و امثال آنها که در آینده در مبحث «آثار ادبی صوفیه» ذکر خواهد شد.

۲. جلال‌الدین رومی در مقدمهٔ دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

طَـیّبات از بـهر کـه لِـلطَّیِّبین خوب خوبی را کند جذب از یقین

←

انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد. صفات محبوب و معشوق حقیقی، یعنی خدا [را] به دست آر تا در او محو شوی و او شوی.

این اصل که: «انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد» بسیار

→

در هر آن چیزی که تو ناظر شوی — می‌کند با جنس سیر ای معنوی
در جهان هر چیز چیزی جذب کرد — گرم گرمی را کَشید و سرد سرد
قسم باطل باطلان را می‌کَشد — باقیان را می‌کَشند اهل رَشَد
ناریان مر ناریان را جاذبند — نوریان مر نوریان را طالبند
صاف را هم صافیان طالب شوند — درد را هم تیرگان جاذب بوند
زنگ را هم زنگیان باشند یار — روم را با رومیان افتاد کار

و نیز در دفتر سوم در بیان «جذب هر عنصری جنس خود را که در ترکیب آدمی محتبس است» و «منجذب شدن جان نیز به عالم ارواح و تقاضا و میل او به مَقَرِّ خود و منقطع شدن از اجزای اجسام که کُندهٔ پای‌بازِ روح‌اند» می‌گوید:

خاک گوید خاک تن را باز کرد — ترک جان گو سوی ما آ همچو وَرد
جنس مایی پیش ما اولیٰ‌تری — به کزان تن وابُری وین سو پَری
جذبهٔ این اصلها و فرعها — هر دمی رنجی نهد در جسم ما
تا که این ترکیبها را بَر دَرَد — مرغ هر جزوی به اصل خود پَرَد
چون که هر جزوی بجوید ارتفاق — چون بُوَد جانِ عزیز اندر فراق
گوید ای اجزای پَست فَرشیَم — غربت من تلختر من عَرشیَم
مِیلِ تن در سبزه و آب روان — زان بُوَد که اصل او آمد از آن
مِیلِ جان اندر حیات و در حی است — زانکه جان لامکان اصل وی است
مِیلِ جان اندر ترقی و شرف — مِیلِ تن در کسب اسباب علف
مِیل و عشقِ آن شرف هم سوی جان — زان یُحِب را و یُحِبّون را بدان
گر بگویم شرح این بی‌حد بود — مثنوی هفتاد من کاغذ شود
حاصل آنکه هر که او طالب بُوَد — جان مطلوبش بر او راغب بُوَد

و نیز در مواضع مختلف مولانای رومی به این موضوع اشاره کرده است که بعضی از آنها ذیلاً نقل می‌شود:

کافران چون جنس سِجّین آمدند — سِجنِ دنیا را خوش‌آیین آمدند
انبیا چون جنس عِلیین آمدند — سوی عِلّیین به جان و دل شدند

*

ذوقِ جنس از جنسِ خود باشد یقین — ذوقِ جزو از کُلِّ خود باشد یقین
تا مگر آن قابلِ جنسی بُوَد — چون بدو پیوست جنس او شود

*

←

شبیه است به گفتهٔ «اوغوسطینوس [اوگوستینوس] قدّیس» که گفته است:

انسان عبارت از آن چیزی است که دوست دارد. اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد خودش در حکم سنگی است و اگر انسانی را دوست داشته باشد انسان است و اگر خدا [را] دوست داشته باشد جرئت نمی‌کنم بگویم چه خواهد شد زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنند.[1]

ولی عرفای مسلمان از اوغوسطینوس [اوگوستینوس] قدّیس جسورتر بوده و یا بیشتر حریّت گفتار داشته و از این قبیل سخنان فراوان گفته و به مراتب بالاتر رفته‌اند و اگر به گوش اهل ظاهر سنگین آمده، بر خلسه و مواجید آنها حمل شده است.

اینک برای اینکه بهتر به مفهوم عرفا از «عشق و محبت» واقف شویم بعضی از اقوال عرفای بزرگ را که در این مبحث وارد شده، در اینجا نقل می‌کنیم:

از جمله در تذکرة الاولیاء عطار، در شرح حال بزرگان صوفیه، اقوال ذیل در موضوع «محبت» و «عشق» وارد شده است:

از ذوالنون مصری نقل است که:

یک روز یارانش درآمدند. او را دیدند که می‌گریست. گفتند: «سبب چیست گریه را؟» گفت: «دوش، در سجده، چشم من در خواب شد. خداوند را دیدم. گفت: یا ابالفیض، خلق را بیافریدم، بر دَه جزو شدند.

←

ذره ذره کاندرین ارض و سماست — جنس خود را همچو کاه و کهرباست

*

چون بهشتی جزو جنّت آمده‌ست — هم ز جنسیت شود یزدان‌پرست

نی نبی فرمود جود و مَحمَده — شاخ جنّت دان به دنیا آمده

مِهرها را جمله جنس مِهر خوان — قهرها را جمله جنس قهر دان

لاابالی لاابالی آورد — زانکه هم جنس‌اند ایشان در خِرَد

۱. اقتباس از کتاب عرفای اسلام، نیکلسون، ص ۱۱۸.

دنیا را بر ایشان عرضه کردم و نُه جزو از آن دَه جزو روی به دنیا نـهادند. یک جزو ماند. آن یک جزو نیز بر دَه جـزو شـدند. بـهشت را بـر ایشـان عرضه کردم. نُه جزو روی به بهشت نهادند. یک جزو بماند. آن یک جزو نیز دَه جزو شدند. دوزخ پیش ایشان آوردم. همه برمیدند و پراکنده شدند از بیم دوزخ. پس یک جزو ماند که نه به دنیا فریفته شدند و نه به بـهشت میل کردند و نه از دوزخ بترسیدند. گفتم بندگان من، به دنیا نگاه نکردید و به بهشت میل نکردید و از دوزخ نترسیدید، چه مـی‌طلبید؟ هـمه سـر برآوردند و گفتند: انت تعلم مانرید، یعنی تو می‌دانی که ما چه می‌خواهیم.»

و نیز ذوالنون:
نزدیک برادری رفت از آن قـوم کـه در مـحبت مـذکور بـودند. او را بـه بلایی مبتلا دید. گفت: «دوست نـدارد حـق را هـر کـه از درد حـق اَلَـم یابد.» ذوالنون گفت: «لیکن من چنین می‌گویم که دوست ندارد او را هر که خود را مشهور کند به دوستی او.» آن مرد گفت: استغفرالله و اتوب الیه.

بایزید بسـطامی فـرموده: «کـمال درجـهٔ عـارف سـوزش او بـود در محبت.» و نیز گفته است: «عابد به حقیقت و عامل به صدق، آن بُوَد کـه به تیغِ جهد، سَرِ همهٔ مرادات بردارد و همهٔ شهوات و تمنای او در محبت حق ناچیز شود. آن دوست دارد که حق خواهد و آن آرزو کند کـه حـق شاهد او بود.» و نیز: «پنداشتم که من او را دوست مـی‌دارم. چـون نگـه کردم دوستیِ او مرا سابق بود.» و نیز: «دلم را به آسمان بردند. گِردِ هـمهٔ ملکوت بگشت و باز آمد. گفتم چـه آوردی؟ گـفت مـحبت و رضـا کـه پادشاه این هر دو بودند.» و نیز: «الهی، عجب نیست از آنکـه مـن تـو را دوست دارم و من بندهٔ عاجز و ضعیف و مـحتاج. عـجب آنکـه تـو مـرا دوست داری و تو خداوندی و پادشاه و مستغنی.»

معروف کَرَخی گفته: «مـحبت نـه از تـعلیم خَـلق است کـه مـحبت از موهبت حق است و از فضل او.»

از یحیی بن معاذ رازی پرسیدند: «محبت را نشـان چـیست؟» گـفت: «آنکه به نکویی زیادت نشود و به جفا نقصان نگیرد.»

از احمد بن عاصم انطاکی پرسیدند: «علامت محبت چیست؟» گفت: «آنکه عبادت او اندک بود و تفکر او دائم بود و خلوت او بسیار و خاموشی او پیوسته. چون بدو در نگرند او نبیند، و چون بخوانند نشنود، چون مصیبتی رسد اندوهگین نشود، و چون صوابی روی بدو نهد شاد نگردد، و از هیچ‌کس نترسد و به هیچ‌کس امید ندارد.»

جُنید بغدادی گفته: «محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من.» و گفت: «چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد.» و گفت: «حق تعالی حرام گردانیده است محبت بر صاحب علاقت.» و گفت: «محبت، افراطِ میل است بی‌نیل.» و گفت: «به محبت خدای، به خدای نتوان رسید تا به جان خویش در راه او سخاوت نکنی.» و گفت: «محبت آن است که صفات محبوب بَدَلِ صفات محب بنشیند. **قال رسول الله صلی الله علیه و علی آله و سلم فاذا احببته کنت له سمعاً و بصراً.»**

شیخ روزبهان بَقَلی در فصل هفتم رسالهٔ عبهرالعاشقین[1] می‌گوید: «این نادره نگر که من بر من بی‌من عاشقم و من بی‌من دائم در آینهٔ وجودِ معشوق می‌نگرم تا من کدامم:

روزی ننشستم و شبی نغنودم	در جُستن جامِ جم جهان پیمودم
خود جام جهان‌نمای جم من بودم»	ز استاد چو وصف جامِ جم بشنودم

و نیز شیخ عطار در شرح حال عمرو بن عثمان مکی، که به گفتهٔ عطار کتابی در «محبت»[2] نوشته بوده است، می‌گوید: «و گفت محبت داخل است در رضا و رضا نیز در محبت، از جهت آنکه دوست نداری مگر آنکه بدان راضی باشی، و راضی نباشی مگر بدانچه دوست داری.»

و نیز شیخ عطار در شرح حال ابوالحسین نوری نوشته:

---

۱. نسخهٔ خطی متعلق به نگارنده.

۲. هُجویری نیز در کشف‌المحجوب (چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۹۹) می‌گوید که او، یعنی عمرو بن عثمان مکی «در کتاب محبت» گوید.

نقل است که چون غلام خلیل به دشمنی این طایفه برخواست [برخاست] و پیش خلیفه گفت که: «جماعتی پدید آمده‌اند که سرود می‌گویند و رقص می‌کنند و کفریات می‌گویند و همه روز تماشا می‌کنند و در سردابها می‌روند پنهان و سخن می‌گویند. این قومی‌اند از زنادقه، اگر امیرالمؤمنین فرمان دهد به کشتن ایشان، مذهب زنادقه متلاشی شود که سَرِ همهٔ این گروه‌اند. اگر این چیز از دست امیرالمؤمنین آید من او را ضامنم به ثوابی جَزیل.» خلیفه درحال فرمود تا ایشان را حاضر کردند و ایشان ابوحمزه و ارقام و شبلی و نوری و جُنید بودند. پس خلیفه فرمود تا ایشان را به قتل آرند. سیّاف قصد کشتن ارقام کرد. نوری بجست و خود را در پیش انداخت به صدق و به جای ارقام بنشست و گفت: «اول مرا به قتل آر، طرب‌کنان و خندان.» سیّاف گفت: «ای جوانمرد، هنوز وقت تو نیست و شمشیر چیزی نیست که بدان شتابزدگی کنند.» نوری گفت: «بنای طریقت من بر ایثار است و من اصحاب را بر ایثار می‌دارم و عزیزترین چیزها در دنیا زندگانی است. می‌خواهم تا این نَفَسی چند در کار این برادران کنم تا عمر نیز ایثار کرده باشم. با آنکه یک نفس در دنیا نزدیک من دوست‌تر از هزار سال آخرت، از آنکه این سرای خدمت است و آن سرای قربت، و قربت من به خدمت باشد.» چون این سخن بشنیدند از وی [و] در خدمت خلیفه عرض کردند خلیفه از انصاف و قدمِ صدقِ او تعجب آمد ...

سمنون مُحب که از معاصرین و اقران جُنید بغدادی و ابوالحسین نوری است، چنان‌که به لقب «مُحب» ملقب شده است، در محبت، مذهب خاصی داشته. یعنی برخلاف غالب بزرگان صوفیه که «معرفت» را در تصوّف مقدم بر هر چیز از جمله «محبت» می‌شمرده‌اند، او «محبت» را اصل و قاعدهٔ راه صوفی می‌دانسته است و جمیع احوال و مقامات را نسبت به محبت ناچیز می‌شمرده است.[1]

---

۱. رجوع شود به تذکرةالاولیا، «ذکر سمنون محب» (ج ۲، ص ۸۲) و به کشف‌المحجوب، «باب المحبة و مایتعلق بها» (چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۰۴ـ۳۹۲).

حاصل آنکه، به عقیدهٔ عارف هیچ آیینی بالاتر از آیین عشق و محبت نیست. عشق اساس هر حقیقتی است و عارفِ حقیقی عشق را به هر شکلی جلوه‌گر شود دوست دارد. از خودگذشتگی و ایثار و طهارتِ قلب و شجاعت و ایمان و ترک هوای نفس و گذشتن از دنیا و هزاران فضایل دیگر، همه را نتیجهٔ عشق و محبت می‌شمارد. این همه خوش‌بینی و صلحِ کُل و غنیمت شمردن وقت حاصل عشق است. به قول ملای رومی:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد — او ز حرص و عیبِ کلّی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما — ای طبیب جمله علتهای ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد — کوه در رقص آمد و چالاک شد

*

با دو عالم عشق را بیگانگی‌ست — وندران هفتاد و دو دیوانگی‌ست
غیر هفتاد و دو ملت کیش او — تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع — بندگی بند و خداوندی صُداع
پس چه باشد عشق دریای عدم — در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد — زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

*

زانکه عاشق در دَمِ نقد است مست — لاجرم از کفر و ایمان برتر است
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست — کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست
کفر قشرِ خشکِ رو بر تافته — باز ایمان قشرِ لذت یافته
قشرهای خشک را جا آتش است — قشرِ پیوسته به مغزِ جان خوش است
مغز خود از مرتبهٔ خوش برتر است — برتر است از خوش که لذت‌گستر است

*

شرح عشق ار من بگویم بر دوام — صد قیامت بگذرد وان ناتمام
زانکه تاریخ قیامت را حد است — حد کجا آنجا که وصف ایزد است

*

عــقلِ جـزوی عشـق را مـنکر بُـوَد   گرچـه بـنماید کـه صـاحب‌سِر بُـوَد
زیرک و داناست امـا نـیست نـیست   تا فـرشته «لا» نشـد اهـریمنی‌ست

*

زین خرد جـاهل هـمی‌باید شـدن   دست در دیــوانگــی بــاید زدن
آزمـــودم عــقل دورانــدیش را   بعد از این دیوانه سازم خـویش را

*

سخت‌تر شـد بـند مـن از پـند تـو   عشــق را نشـناخت دانشـمند تـو
آن طرف که عشق مـی‌افـزود درد   بـوحنیفه و شـافعی درسـی نکـرد

*

دانــد او کـو نـیک‌بخت و مـحرم است   زیـرکی ز ابـلیس و عشـق از آدم است
زیـــرکی بــفروش و حــیرانــی بـخر   زیــرکی ظــنّ است و حـیرانـی نـظر
عقل را قربان کـن انـدر عشـق دوست   عقلها باری از آن سـوی است کـوست

*

پـیرْ عشـق تـوست نـه ریش سـفید   دســــتگیر صــدهزاران نــاامــید
پـوزبند وسـوسه عشـق است و بس   ور نه از وسواس کی رسـته‌ست کس

*

هـرچـه گـویم عشـق را شـرح و بـیان   چون به عشق آیـم خـجل بـاشم از آن
گــرچـه تـفسیر زبـان روشـنگر است   لیک عشــق بــی‌زبان روشـن‌تر است
چــون قـلم انـدر نـوشتن مـی‌شتافت   چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گِل بـخفت   شرح عشق و عاشقی هـم عشـق گـفت
آفـــتاب آمـــد دلیـــل آفـــتاب   گــر دلیــلت بــاید از وی رو مــتاب

احمد غزالی در رسالهٔ سوانح در فصل «یحبهم و یحبونه» می‌گوید:

با عشق روان شد از عدم مَرکَب ما روشن ز شراب وصل دائم شب ما
زان مِی که حرام نیست در مذهب ما تا روز عدم خشک نیابی لب ما

حال خوف و رَجا

به عقیدهٔ صوفیه، خوف و رَجا در حکم دو بالِ سالک است که به مدد آن دو بال، سالک می‌تواند در فضای تقرّب به خدا پرواز کند.

خوف عبارت است از ترس از پیش آمدنِ امرِ مکروه و ناپسندی، یا از دست رفتنِ امرِ مستحسن و پسندیده‌ای، به این معنی که انسان یا می‌ترسد که مبادا چیز بدی برای او پیش بیاید و یا می‌ترسد که چیز خوبی را که دارد از دستش برود.

رَجا عبارت است از تعلق قلب به حصولِ امرِ محبوبی در آینده.

خوف، زاییده‌ای از علم و معرفت سالک است، در حالی که رَجا زاییده‌ای از حال محبت او است.

حال خوف

سالک هرچه بیشتر به خدا عارف شود ترسش از خدا بیشتر خواهد بود زیرا حال خوف متولد از معرفت است. البته «خوف» از معانی متعلق به آینده است زیرا واضح است که ترس یا از پیش آمدنِ مکروه است و یا ترس از فوت شدنِ چیز محبوبی، و در هر دو حال راجع به چیزی است که در آینده ممکن است واقع شود.

حاصل تقریر صوفیه در موضوع «حال خوف» این است که خوف نتیجهٔ علم و معرفت سالک است و در قرآن می‌فرماید: **اِنَّما یَخشیَ اللهَ مِن عِبادِهِ العُلَماء.** و نیز پیغمبر فرموده: **رأس‌الحکمة مخافةالله.**

غزالی در کتاب کیمیای سعادت[1] می‌گوید:

---

۱. چاپ هند، ص ۳۳۷.

بدان که اول مقامات دین، یقین و معرفت است. پس از معرفت خوف خیزد و از خوف، زهد و صبر و توبه خیزد و از زهد و توبه، صدق و اخلاص. و مواظبت بر ذکر و فکر بر دوام پدید آید و از آن اُنس و محبت خیزد و این نهایت مقامات است و رضا و تفویض و شوق. این همه خود تبع محبت است. پس کیمیای سعادت بعد از یقین و معرفت، خوف است و هرچه بعد از آن است بی‌آن راست نیاید.

خوف را سه درجه است: یکی خوف عامه که از سطوت خداوند می‌ترسند نه از روی معرفت صحیح و این قسم خوف شبیه به خوف کودکان است. خوفِ قوی و به حد افراط نیز مذموم است زیرا ترس از درجهٔ معینی که گذشت منجر به ناامیدی و یأس می‌شود. خوف ممدوح و پسندیده خوف معتدل است که هم از معاصی باز می‌دارد و هم بر طاعت تحریض می‌کند.

اساساً خوف، کمال محسوب نیست و فقط معدل رَجا است و تنها فایده‌اش همین است وِالا عارف کامل از خوف و رَجا بی‌نیاز است. زیرا خوف و رَجا شأن کسی است که از پایان کار بی‌خبر است، در حالی که عارف از راه و رسم منزلها باخبر است و از خوف و رَجا فراغت دارد.

مولانا جلال‌الدین رومی در مثنوی[1] می‌گوید:

هست زاهد را غم پایان کار	تا چه باشد حال او روزِ شمار
عارفان ز آغاز گشته هوشمند	از غم و احوال آخر فارغند
بود عارف را غم خوف و رَجا	سابقه دانیش خورد آن هر دو را
عارف است او باز رست از خوف و بیم	های و هو را کرد تیغ حق دو نیم
بود او را بیم و امید از خدا	خوف فانی شد عیان شد آن رَجا
خوف طی شد جملگی امید شد	نور گشت و تابع خورشید شد

---

۱. چاپ علاءالدوله، مجلّد پنجم، ص ۵۴۴.

حال رَجا

هر که در آینده انتظار نیکویی داشته باشد صاحب رَجا و امیدوار است. به عقیدهٔ صوفیه، عبادت خداوند به امید فضل و کرم او بهتر است از عبادت به هراس از عقوبت، زیرا از امید محبت حاصل می‌شود و به طوری که سابقاً گفته شد، محبت از عالیترین مقامات سالک است. ابونصر سرّاج در کتاب اللمع می‌گوید رَجا بر سه قسم است: رَجای در صواب، رجای در وسعت رحمت خداوند، و رجای فی‌الله. رَجای در صواب و رَجای به فضل و رحمت الهی، شأن بندهٔ فرمانبردار است اما رَجای عارفِ واصل «رجای فی‌الله» است که از خدا جز خدا تمنا ندارد. به قول شیخ سعدی:

خلاف طریقت بود کاولیا — تمنا کنند از خدا جز خدا

نومیدی از حالات بسیار مذموم است و رَجای توأم با خوف، سالک را راهبر به جادهٔ اعتدال است. مولانای رومی در دفتر سوم مثنوی[۱] می‌گوید:

انبیا گفتند نومیدی بد است — فضل و رحمتهای باری بی‌حد است
از چنین محسن نشاید ناامید — دست در فتراک این رحمت زنید
ای بسا کارا که اول صعب گشت — بعد از آن بگشاده شد سختی گذشت
بعدِ نومیدی بسی امیدهاست — از پس ظلمت بسی خورشیدهاست

اینک بعضی از گفته‌های بزرگان صوفیه را در موضوع خوف و رَجا در اینجا نقل می‌کنیم تا موضوع بیشتر روشن شود.

شقیق بلخی گفته:[۲] «اصل طاعت خوف است و رَجا و محبت»؛ «علامت خوف ترک محارم است و علامت رَجا طاعت دائم است و علامت محبت شوق و انابت لازم است»؛ «هر که با او سه چیز نبود از دوزخ نجات نیابد: امن و خوف و اضطرار»؛ «بندهٔ خایف آن است که

۱. چاپ علاءالدوله، ص ۱۶۹. ۲. تذکرة‌الاولیا، ج ۱، ذکر شقیق بلخی.

او را خوفی است در آنچه گذشت از حیات تا چون گذشت، و خوفی است که نمی‌داند تا بعد از این چه خواهد بود.»

حارث محاسبی گفته:[۱] «خوف آن است که البته یک حرکت نتواند کرد که نه گمان او چنان بود که من بدین حرکت مأخوذ خواهم بود در آخرت.»

ابوسلیمان دارانی گفته:[۲] «نقل است که صالح عبدالکریم گفت: رَجا و خوف در دل دو نور است. با او گفتند که از این هر دو کدام روشنتر؟ گفت رَجا. این سخن را به بوسلیمان رسانیدند. گفت سبحان‌الله. این چگونه سخنی است که ما دیده‌ایم که از خوف، تقوا و صوم و صلات و اعمال دیگر می‌خیزد و از رَجا نخیزد. پس چگونه رَجا روشنتر بود؟» و گفت: «من می‌ترسم از آتشی که آن عقوبت خدا است یا می‌ترسم از خدایی که عقوبت او آتش است.» و گفت: «اصل همهٔ چیزها در دنیا و آخرت خوف است از حق تعالی. هرگاه که رَجا بر خوف غالب آید دل فساد یابد و هرگاه که خوف در دل دائم بود خشوع بر دل ظاهر گردد و اگر دائم نگردد و گاه‌گاه بر دل خوفی می‌گذرد هرگز دل را خشوع حاصل نیاید.» و گفت: «هرگز از دلی خوف جدا نشود که نه آن دل خراب گردد.» و یک روز احمد حواری را گفت: «چون مردمان را ببینی که به رَجا عمل می‌کنند اگر توانی که تو بر خوف عمل کنی، بکن. لقمان پسر خود را گفت: بترس از خدای ترسیدنی که در او ناامید نشوی از رحمت او؛ و امید دار به خدا، امید داشتنی که در او ایمن نباشی از مکر او.» و گفت: «چون دل خود را در شوق اندازی، بعد از آن در خوف انداز تا آن شوق را خوف از راه برگیرد، یعنی تو این ساعت به خوف محتاجتری از آنکه به شوق.»

سهل بن عبدالله تُستری گفته:[۳] «خوف نر است و رَجا ماده، و فرزند هر دو ایمان است.» و گفت: «در هر دل که کِبر بود خوف و رَجا در آن

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ذکر حارث محاسبی.

۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ذکر ابوسلیمان دارانی.

۳. تذکرة الاولیا، ج ۱، ذکر سهل بن عبدالله تُستری.

قرار نگیرد.» و گفت: «خوف دور بودن است از نواهی و رجا شتافتن است به ادای اوامر، علمِ رَجا درست نیاید الا خایف را.» و گفت: «بلندترین مقامِ خوف آن است که بنده خایف بود تا در علمِ خدای تقدیر او بر چه رفته است.» مردی دعوی خوف می‌کرد، گفت: «در سرّ تو بیرون از خوف قطعیت هیچ خوف هست؟ گفت هست. گفت تو خدای را نشناخته‌ای و از قطعیت او نترسیده‌ای.»

احمد بن عاصم انطاکی گفته:[۱] «گفتند خوف و رَجا چیست و علامت هر دو کدام است؟ گفت علامت خوف گریز است و علامت رَجا طلب است. هر که صاحب رجا است و طلب ندارد او دروغزن است، و هر که صاحب خوف است و گریز ندارد کذاب است.» و گفت: «راجی‌ترین مردمان به نجات، کسی را دیدم که ترسناکترین بود بر نَفْس خویش که نباید که نجات نیابد، و ترسناکترِ خَلق به هلاک کسی را یافتم که ایمنتر بود بر نَفْس خود.»

عبدالله خُبیق گفته:[۲] «نافعترین خوفها آن بود که تو را از معصیت باز دارد و نافعترین امیدها آن بود که کار بر تو آسان گرداند.» و گفت: «رَجا سه گونه است: مردی بود که نیکی کند و امید دارد که قبول کنند، و یکی بود زشتی کند و توبه کند و امید دارد که بیامرزند، و یکی رَجای کاذب بود که پیوسته گناه می‌کند و امید می‌دارد که خدا او را بیامرزد.»

حال شوق و حال اُنس

به طوری که سابقاً گفته شد محبت به خدا مقامی بسیار عالی، بلکه منظور نهایی و مطلوب کامل سالک است و همهٔ مقامات و احوال، از قبیل توبه و زهد و وَرَع و صبر و شکر و خوف و امثال آن مقدمهٔ محبت

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۲، ذکر احمد بن عاصم انطاکی.

۲. تذکرة الاولیا، ج ۲، ذکر عبدالله خُبیق.

است و بعضی احوال هم تبعِ محبت است؛ به این معنی که چون در سالک حال محبت پیدا شد باقی احوال تبع و ثمرهٔ محبت است از قبیل شوق و اُنس.

بسیاری از متکلمین و متشرعین گفته‌اند که مقصود از محبت خدا مواظبت به طاعت خدا است و حقیقت محبت جز با جنس خود محال است[1] و البته چون محبت را انکار کنند اُنس و شوق و سایر لوازم و توابع محبت را نیز انکار کنند، در حالی که صوفیه محبت و دوستی خدا را غایتِ قُصوای سلوک و مقصود از همهٔ مقدمات شمرده و جز خدا هیچ‌چیز را مستحق محبت نمی‌شمارند.[2]

غزالی در جزو چهارم از کتاب احیاءالعلوم می‌گوید: حُبّ خدا فرض است و چگونه ممکن است چیزی که وجود نداشته باشد بر بنده فرض و واجب شود و چگونه ممکن است که محبت به «طاعت» تفسیر شود، در حالی که طاعت، تبعِ حُب و ثمرهٔ آن است. بنابراین ناگزیر باید حُب تقدم داشته باشد و از تحققِ محبت انسان به محبوب خود اطاعت کند.

عارفِ مجذوب به محبت خدا البته نسبت به خدا شوق دارد زیرا شوق یک نوع طلب شدید و هیجان قلبی است برای وصول به محبوب.[3] اُنس نیز از تبعِ

---

۱. ابوالفرج عبدالرحمان بن الجوزی، از فقها و علمای حنبلیِ خشک قرن ششم، در کتاب نقد العلم و العلما او تلبیس ابلیس، در «نقد مسالک الصوفیه» می‌گوید که: عارف مشهور، ابوالحسین نوری، می‌گفته که: من عاشق خدا هستم و خدا عاشق من، زیرا در قرآن فرموده: یحبهم و یحبونه، و عشق همان محبت است. آنگاه ابن‌الجوزی در ردّ قول ابو الحسین نوری می‌گوید: «و هذا جهل من ثلاثة اوجه: احدها من حیث الاسم، فان العشق عند اهل اللغة لایکون الا لما ینکح؛ و الثانی ان صفات الله عزّ و جل منقولة فهو یحب و لایقال یعشق و یحب و لا یقال یعشق کما یقال یعلم و لایقال یعرف؛ و الثالث من این له ان الله تعالی یحبه فهذه دعوی بلادلیل و قد قال النبی من قال: انی فی الجنة فهو فی النار.″ » (تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۱۸۱).

۲. رجوع شود به کیمیای سعادت غزالی، چاپ هندوستان، ص ۳۹۶.

۳. سید شریف جرجانی در کتاب التعریفات در تعریف شوق می‌گوید: «الشوق: نزاع القلب الی لقاء المحبوب». ابونصر سرّاج در کتاب اللمع، در باب شوق از پیغمبر روایت می‌کند که در دعا می‌فرموده است: «اسئلک لذة النظر الی وجهک و الشوق الی لقائک.»

محبت و آثار آن است و عبارت است از استبشار قلب و فرح آن به مطالعهٔ جمال محبوب.

ابونصر سرّاج در کتاب اللمع می‌گوید: انس به خداوند عبارت است از اعتماد بر او و سکون خاطر و استعانت از خدا.

اینک بعضی از گفته‌های عرفای معروف و مشهور را راجع به «شوق» و «اُنس» از کتاب تذکرة الاولیاء عطار التقاط نموده، در اینجا ثبت می‌کنیم تا موضوع روشن شود:

یحیی معاذ رازی می‌گوید: «علامت شوق آن است که جوارح از شهوات نگاه داری و علامت شوق به خدای، دوستی حیات است با راحت به هم، یعنی چون حیات بود و رنج نبود که بسوزاند شوقش زیادت شود.»

احمد بن عاصم انطاکی می‌گوید: «یکی از او پرسید که تو مشتاق خدایی؟ گفت نه. گفت چرا؟ گفت به جهت آنکه شوق به غایب بود اما چون غایب حاضر بود کجا شوق بود.»

بوعثمان حیری گفته: «شوق ثمرهٔ محبت بود. هر که خدای را دوست دارد آرزومند خدای و لقای خدای بود.» و گفت: «به قدر آنکه به دل بنده از خدای تعالی سروری رسد، بنده را اشتیاق پدید آید بدو.»

ابن عطا می‌گوید: «زندگیِ مُحب، به بذل است و زندگیِ مشتاق، به اشک و زندگیِ عارف، به ذکر و زندگیِ موحد، به زبان.» و نیز او گفته: «پرسیدند از شوق. گفت سوختنِ دل بود و پاره شدنِ جگر و زبانه زدنِ آتش در وی. گفتند شوق برتر بود یا محبت؟ گفت محبت، زیرا که شوق از او خیزد.»

یوسف اسباط گفته است: «محو نگرداند شهوات را از دل مگر خوفی که مرد را برانگیزاند بی‌اختیار و یا شوقی که مرد را بی‌آرام کند.» و نیز او گفته: «شوق را علامت است: دوست داشتنِ مرگ در وقت راحت در دنیا، و دشمن داشتنِ حیات در وقت نشر آلای حق، و در طرب آمدن در وقت تفکر، خاصه در ساعتی که نظر تو بر حق بود.»

ابراهیم خواص بر سینهٔ خویش می‌زد و می‌گفت: «واشوقاه به کسی که مرا دید و من او را ندیدم.»

شبلی می‌گفته: «هیبت، گدازندهٔ دلها است و محبت، گدازندهٔ جانها و شوق، گدازندهٔ نفسها.»

شیخ ابوالحسن الصایغ گفته: «اهل محبت بر آتش شوق که به محبوب دارند تنعم می‌کنند بیشتر و خوشتر از تنعم اهل بهشت.»

حارث محاسبی گفته: «علامت اُنس به حق، وحشت است از خلق، و گریز است از هرچه خلق در آن است و منفرد شدن به حلاوتِ ذکرِ حق تعالی بر قدر آنکه اُنسِ حق در دل جای می‌گیرد. بعد از آن، انس به مخلوقات از دل رخت برمی‌گیرد.»

سهل بن عبدالله تُستری گفته: «پرسیدند از اُنس. گفت اُنس آن است که اندامها اُنس گیرد به عقل، و عقل اُنس گیرد به علم، و علم اُنس گیرد به بنده، و بنده اُنس گیرد به خدای.» و نیز از او پرسیدند: «عاصیان را اُنس بود؟ گفت نه، و نه هر که اندیشهٔ معصیت کند.»

یوسف بن الحسین گفته: «علامت شناختن اُنس آن است که دور باشد از هرچه قاطع او آید از ذکر دوست.»

جُنید بغدادی گفته: «اهل اُنس در خلوت و مناجات چیزها گویند که به نزدیک عام کفر نماید. اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خویش بر آن مزید یابند و هرچه گویند ایشان را احتمال کنند و لایق ایشان این بود.»

بو عثمان حیری گفته: «هر که وحشتِ غفلت نچشیده باشد حلاوتِ اُنس نیابد.»

ابو محمد رویم می‌گوید: «اُنس آن است که وحشتی در تو پدید آید از ما سَوَی‌الله و از نفس خود نیز.» و نیز می‌گوید: «اُنس، سُرور دل است به حلاوتِ خطاب.» و نیز: «اُنس، خلوت گرفتن است از غیر خدای.»

ابن عطا گفته است: «هر که ادب‌یافته بود به آداب صالحان، او را صلاحیت بساط کرامت بود؛ هر که ادب‌یافته بود به آداب صدّیقان، او

را صلاحیت بساط مشاهده بود؛ و هر که ادب‌یافته بود به آداب انبیا، او را صلاحیت بساط اُنس بود و انبساط.» و نیز می‌گوید: «معرفت را سه رکن بود: هیبت و حیا و اُنس.»

ابوبکر ورّاق گفته: «تا از مخلوق نبُرّی و از ایشان وحشت نگیری، به اُنس حق طمع مدار؛ تا دل در اشغال گردان داری طمع فکرت و عبرت مدار؛ و تا سینه از طلب ریاست و مهتری پاک نکنی طمع الهام و حکمت مدار.»

احمد مسروق گفته: «دنیا را به وحشت داغ کرده‌اند تا اُنسِ مطیعانِ خدای به خدای بود نه به دنیا.»

شبلی می‌گوید: «کسی که اُنس گیرد به ذکر، کی بود چون کسی که اُنس او به مذکور بود.» و از او پرسیدند اُنس چیست؟ گفت: «آنکه تو را از خویش وحشت بود.» و نیز او گفته: «اُنس گرفتن به مردم از افلاس است و حرکتِ زبان بی‌ذکر خدای، وسواس.»

شیخ ابوبکر واسطی گفته: «هر که خدای را بشناخت منقطع گشت بلکه گُنگ شد، و هر گه به محل اُنس نتواند رسید آنکه او را وحشت نبود از جملهٔ کَوْن.»

شیخ بو عثمان مغربی می‌گوید: «هر آن کس که اُنس وی به معرفت و ذکر خدای تعالی بود، مرگ آن اُنس وی را ویران نکند بلکه چندان اُنس و راحت زیادت شود از آنکه اسباب شوریده از میان برخیزد و محبتِ صِرف بماند.»

حال اطمینان

در قرآن آیاتی راجع به اطمینان قلب وارد شده است، از جمله: **یا ایتها النفس المُطمَئِنَّة**؛ و نیز: **الذین آمنوا تَطمَئِنُّ قُلوبُهُم بِذِکرالله اَلا بِذِکرالله تَطمَئِنُّ القُلوب.**

و نیز در قصهٔ حضرت ابراهیم خلیل که گفت: **رَبِّ اَرِنی کَیفَ تُحیِی اَلمَوتی قالَ اَوَلَم تُؤمِن قالَ بَلَی وَلَکن لِیَطمَئِنَّ قَلبی.**

اطمینان و آرامشِ دل ثمرهٔ ایمان کامل است؛ ایمان به اینکه خداوند یکی است و بازگشت همه به او است و دارای جمیع صفات کمالیه از علم و قدرت و رحم و عنایت و شفقت و حکمت و امثال آن است و او آفریدگار یگانه است و هرچه آفریده، چنان می‌باید که هست و در عالم امکان بهتر از آنچه هست ممکن نیست و هر چیزی به جای خویش نیکو است اگرچه حکمت آن بر بنده پوشیده باشد. اطمینان، حالت اعتماد دل است بر وکیل، یعنی بر خداوند که **نعم‌المولی و نعم‌الوکیل** است؛ اعتماد به اینکه چنان‌که درخور فضل و کرم خداوندی است آنچه خیر او است و مطابق حکم الهی است به او خواهد رسید. چون بنده به این مقام برسد دیگر هراسان نگردد بلکه اعتماد تام حاصل کند و قلبش آرام شود و اطمینان بیابد.

ابونصر سرّاج در کتاب *لمع* می‌گوید اطمینان بر سه قسم است: یکی اطمینان عامه است که چون به ذکر خدا مشغول شوند اطمینان بیابند به اینکه خداوند دعای آنها را اجابت خواهد فرمود و روزیِ آنها را خواهد رسانید و آفات را از آنها دفع خواهد کرد. این اشخاص در حال دارای نفس مطمئنه هستند یعنی مطمئنهٔ به ایمان و اعتماد.

قسم دوم اطمینان خواص است که راضی به قضای الهی هستند و در بلا صابرند و حال اخلاص و سکونت خاطر و اعتماد دارند و بر کلام الهی که **اِنَّ اللهَ مَعَ الَّذینَ اتَّقوا وَ الَّذینَ هُم مُحسِنونَ وَ اِنَّ اللهَ مَعَ الصابرین** دل بسته و بدان امیدوارند.

قسم سوم اطمینان اخصّ خواص است که در وادی حیرت سرگردان می‌شوند زیرا اینها در مقام خداوند به طوری مأخوذ به هیبت و عظمت او هستند و به طوری واقف‌اند به اینکه خداوند «لایُدرک» و مصداق **و لیس کمثله شیء**، و **وَ لَم یَکُن لَهُ کُفُواً اَحَد** است که سکونت قلب ندارند بلکه در عطش تمنا واقع‌اند و **رب زدنی فیک تحیراً** می‌سرایند.

شیخ عطار در مقالهٔ چهل و سوم *منطق‌الطیر*، در بیان این حال یعنی حیرت می‌گوید:

بعد از آن وادی حیرت آیدت — کار دائم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت — هر دمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد درد باشد سوز هم — روز و شب باشد نه شب نه روز هم

از بن هر موی آن کس نه به تیغ — می‌چکد خون می‌نگارد ای دریغ
آتشی افسرده باشد مرد این — در تحیر سوخته از درد این
مرد حیران چون رسد این جایگاه — در تحیر مانده و گم کرده راه
گم شود در راه حیرت محو و مات — بی‌خبر از بودِ خود و ز کائنات
هر که زد توحید بر جانش رقم — جمله گم گردد از او او نیز هم
گر بدو گویند هستی یا نه‌ای — سربلند عالمی پستی که‌ای
در میانی یا برونی از میان — برکناری یا نهانی یا عیان
فانیی یا باقیی یا هر دویی — هر دویی یا تو نه‌ای یا نه تویی
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من — وین ندانم هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیَم — نی مسلمانم نه کافر پس چیَم
لیکن از عشقم ندارم آگهی — هم دلی پرعشق دارم هم تهی

حافظ می‌فرماید:

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود — از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود — زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت
این راه را نهایت صورت کجا توان بست — کش صد هزار منزل بیش است در بدایت

*

وصل خورشید به شبْ پَرّهٔ اَعمیٰ نرسد — که در آن آینه صاحب‌نظران حیرانند

*

از هر طرفی که گوش کردم — آواز سؤال حیرت آمد
سر تا قدم وجود حافظ — در عشق نهال حیرت آمد

*

عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم — دریغ و درد که غافل ز کار خویشتنم

*

بده کشتی مِی تا خوش برانیم از این دریای ناپیداکرانه
وجود ما معمایی‌ست حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه

*

اگر نه دایرهٔ عشق راه بربستی چو نقطه حافظ سرگشته در میان بودی

و همین حال حیرت است که بالأخره منجر به حال «مشاهده» می‌شود.

ذکر

از چیزهایی که در بین جمیع فرق صوفیه مقبول و مورد توجه بوده و افضل عبادات و اشرف معاملات شمرده شده است ذکر است. ذکر عبارت است از به زبان آوردن نام خدا و تفکر در او. به عقیدهٔ غزالی همهٔ عبادات برای حصول همین نتیجه است که ذکر خداوند باشد، چنان‌که در کیمیای سعادت در اصل نهم می‌گوید:

بدان که لُباب و مقصود همهٔ عبادات یاد کردن حق تعالی است که عماد مسلمانی نماز است و مقصود وی ذکر حق تعالی است. چنان‌که گفت: **اِنَّ الصَلوةَ تَنهی عَنِ الفَحشاءِ وَ المُنکَر وَ لِذِکرِ الله اَکبر** و قرآن خواندن فاضلترین عبادات است، به سبب آنکه سخن حق تعالی است که مذکِّر است و هرچه در آن است همه سبب تازه گردانیدن ذکر حق تعالی است. و مقصود از روزه کسر شهوات است تا چون دل از زحمت شهوات خلاص یابد صافی گردد و قرارگاه ذکر شود. که چون دل به شهوات آکنده بود ذکر از وی ممکن نشود و در وی اثر نکند. و مقصود از حج که زیارت خانهٔ خدا است ذکر خداوند خانه است و تهیج شوق به لقای وی. پس سِرّ و لُباب همهٔ عبادات ذکر است بلکه اصل مسلمانی کلمهٔ **لا اله الا الله** است. و این عین ذکر است و همه عبادات دیگر تأکید این ذکر است و یاد کردن حق تعالی تو را ثمرهٔ ذکر تو است. و چه ثمره بود

بزرگتر از این و برای این گفت: **فاذکرونی اذکرکم**، مرا یاد کنید تا من شما را یاد کنم. و این یادکرد بر دوام می‌باید و اگر بر دوام نبود در بیشتر احوال باید که فلاح در این بسته است و برای این گفت: **وَ اذکُرُو اللهَ کَثیراً لَعَلَّکُم تُفلِحون**، می‌گوید اگر امید فلاح دارید کلید آن ذکر بسیار است نه اندک، و در بیشتر احوال نه کمتر. و برای این گفت: **اَلذینَ یَذکُرُونَ اللّهَ قیاماً و قُعوداً وَ عَلَیٰ جُنُوبِهِم**، ثنا بر این قوم کرد که ایشان ایستاده و نشسته و خفته در هیچ حال غافل نباشند و گفت: **وَ اذکُر رَبَّکَ فِی نَفسِکَ تَضَرُّعاً و خِیفَةً و دُونَ الجَهرِ مِنَ القَولِ بِالغُدُوِّ وَ الآصال وَ لاتَکُن مِنَ الغافِلین.**

صوفیه به موضوع ذکر اهمیت بسیار داده‌اند و شروط بسیاری قائل شده‌اند. و دلیل اهمیت دادن به این موضوع [این] است که از بهترین راههای تأثیر در قوای فکری و عقلی و تلقین به نفس و ذهنی ساختن و ایجاد ملکهٔ توجه کامل و جمع قوای نفسی در آنچه مقصود از سیر مقامات و احوال است. ذکر به سالک اطمینان می‌دهد و یقین به وجود می‌آورد و او را برای «حال مشاهده» که نهایت احوال و مقصود و مطلوب نهایی سالک است آماده و مستعد می‌سازد.

از جملهٔ شروط ذکر صوفیه آن است که ذاکر با تلفظ ذکر، مثلاً کلمهٔ «الله» یا «حق» یا «هو» و یا جملهٔ «سبحان‌الله» یا «لا اله الا الله» و امثال آن[۱]، جمیع قوای روحی خو را متوجه آن کلمه یا آن جمله بدارد، به طوری که هرچه غیر آن است فراموش کند؛ به این معنی که کلمه یا جمله‌ای را که موضوع ذکر است در مرکز دایرهٔ شعور قرار داده، به تمامه متوجه به آن باشد و همه چیز دیگر را فراموش کند. نه چیزی بشنود و نه چیزی ببیند و نه حس کند و نه ادراک نماید. چنین ذکری را صوفی بر نمازهای پنج‌گانه ترجیح می‌نهد و معتقد است که ذکر با کیفیت مذکور، بیشتر او را به خدا نزدیک می‌سازد تا نماز و سایر فرایض.

برای ذکر، مراتب و مراحلی نام برده‌اند و برای هر مرتبه از ذکر

---

۱. گاهی کلمهٔ دیگری غیر از اسماءالله بوده است، چنان‌که عطار می‌گوید شیخ ابوالقاسم گرگانی مدتی ذکر خود را کلمهٔ «اویس» قرار داده بوده است (تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۳).

خصوصیاتی وصف کرده‌اند. اول مرتبهٔ ذکر، ذکر عام است و آن ذکری است که فایدهٔ آن دور ساختن غفلت است و همین‌که سالک غفلت را از خود دور سازد، ولو به زبان ساکت باشد، ذاکر است؛ مرتبهٔ دوم، ذکر خاص است که ذاکر در این مقام، حجاب عقل و تمیز را دریده و با تمام قلب متوجه خداوند است؛ مرتبهٔ سوم، ذکر اخص است که مرحلهٔ فنای ذاکر است که ذاکر از خود فانی و به حق باقی است و مصداق این بیت است که:

فلما اضاء الصبح اصبحت عارفاً　　　بانّک مذکورٌ و ذکرٌ ذاکرٌ

غزالی در کیمیای سعادت[۱] «ذکر» را به چهار درجه قسمت کرده است و می‌گوید:

> بدان که ذکر را چهار درجه است: اول آنکه بر زبان بود و دل از آن غافل باشد و اثر این ضعیف بود لیکن از اثری خالی نبود چه زبانی را که به خدمت مشغول گردد فضل بود بر زبانی که به بیهوده مشغول بود یا معطل بگذارد؛ دوم آنکه در دل بود لیکن متمکن نبود و قرار نگرفته باشد و چنان بود که دل را به تکلفِ به آن باید داشت تا اگر این جهد و تکلف نباشد دل به طبع خود بازگردد از غفلت و حدیث نفس؛ سوم آنکه قرار گرفته باشد در دل و مستولی و متمکن شده، چنان‌که به تکلف او را با کاری دیگر توان برد و این عظیم بود؛ چهارم آنکه مستولی بر دل مذکور بود و آن حق تعالی است نه ذکر که فرق بود میان آنکه همگیِ دل او مذکور را دوست دارد و میان آنکه ذکر را دوست دارد بلکه کمال آن است که ذکر و آگاهی ذکر از دل برود و مذکور بماند.[۲]

---

۱. چاپ هندوستان، ص ۹۳، اصل نهم، در ذکر حق تعالی.

۲. شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در حالات جُنید نوشته: «نقل است که از مریدی ترک ادبی مگر در وجود آمد. سفر کرد و به مجلس شونیزیه بنشسته. جُنید را روزی گذر به آنجا افتاد. در وی نگریست. آن مرید درحال از هیبت شیخ بیفتاد و سرش بشکست و خون روان شد و از هر قطره‌ای نقش الله پدید می‌آمد. جُنید گفت: جلوه‌گری می‌کنی، یعنی به مقام ذکر رسیدم که همهٔ کودکان با تو در ذکر برابرند. مرد می‌باید که به مذکور رسد.»

به طوری که در آداب ذکر نوشته‌اند، ذکر یا «جَلی» است یعنی به زبان آورده می‌شود و یا «خَفی» است یعنی به زبان آورده نمی‌شود ولی چنان که از گفته‌های صوفیه که ذیلاً نقل خواهیم کرد برمی‌آید بهترین ذکرها آن است که زبان و دل هر دو به آن مشغول باشند.

شیخ فریدالدین عطار در تذکرة الاولیا، در حالات سهل بن عبدالله تُستری نوشته که:

> مریدی را گفت: جهد کن تا همه روز گویی الله الله. آن مرد می‌گفت تا بر آن خوی کرد. گفت: اکنون شبها بر آن پیوند کن. چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را به جای خواب دیدی همان «الله» می‌گفتی در خواب. تا او را گفتند از این بازگرد و به یادداشت مشغول شو. تا چنان شد که همهٔ روزگارش مستغرق آن شد. وقتی، در خانه‌ای بود چوبی [و] از بالا بیفتاد و بر سر او آمد و بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین آمد و همه نقش «الله» «الله» پدید آمد.

مقصود از نقل این قصه و نظایر آن این است که معلوم شود پیشروان صوفیه تا چه اندازه به ذکر و اقسام آن که ورزش مهمی است برای ایجاد ملکهٔ توجه کامل و استغراق اهمیت می‌داده و چه مبالغاتی در پیرامون آن به وجود آورده‌اند.

غزالی در کیمیای سعادت و احیاء العلوم به تفصیل از فواید و آثار ذکر و طریق اجرای آن صحبت کرده که به طور خلاصه حاصل، آن است که سالک باید قلب خود را به حالی درآورد که در آن حال، وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد. بعد تنها در گوشه‌ای بنشیند و از فرایض شرعی فقط آنهایی را به جا آورد که ضروری است و مراقب باشد که جز خدا هیچ‌چیز در فکر و ذهن او نباشد. بعد در آن حالِ تنهایی و مراقبه، بدون انقطاع به زبان بگوید «الله، الله». بالأخره به جایی خواهد رسید که زبان از حرکت باز خواهد ماند ولی در مقام توجه و استغراق به حالی باشد که گویی کلمهٔ «الله» از زبان او جاری است. این حال را دوام بدهد تا زبان بکلی از کار بیفتد و احساس کند که قلبش مشغول به ذکر «الله» است. آنگاه بکوشد تا آنکه شکل کلمهٔ «الله» یعنی حروف و شکل آن در قلبش نقش بندد. همچنان به ذکر ادامه دهد تا

آنکه شکل و حروف کلمهٔ «الله» از قلبش زایل شود و فقط «فکر» الله در قلب باقی بماند. یعنی چنان احساس کند که مفهوم کلمهٔ «الله» در قلب چنان جایگزین شده که از آن جداشدنی نیست. تا اینجا مجاهده و اراده و میل سالک مؤثر است ولی جلب عنایت خداوند به اراده و میل او نیست زیرا خداوند مصداق: وَ یَختَصُّ بِرَحمَتِهِ مَن یَشاء است و در مقام او اسباب و علل از میان برداشته شده و عنایت او عطای محض است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که سالک با مجاهده و طلب، خود را به فضل و عطای آسمانی عرضه داشته است. راجع به ذکر و وِرد و توجه کاملی که شرط آن است چیزها نوشته و راهها نشان داده‌اند و از رفتار عرفای بزرگ که زندگی آنها سرمشق اهل سلوک است داستانها نقل کرده‌اند.

شیخ فریدالدین عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال شبلی نوشته که: «نقل است شبلی سردابه‌ای داشتی. در آنجا همی‌شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هرگاه که غفلتی به دل او درآمدی خویشتن بدان چوب همی‌زدی و گاه بودی که همهٔ چوبها که بشکستی دست و پای خود بر دیوار همی‌زدی. نقل است که یک بار در خلوت بود. کسی در بزد. گفت در آی ای کسی که اگر همه ابوبکر صدّیقی و در نیایی دوستر دارم. و گفت عمری است تا می‌خواهم که با خداوند خویش خلوتی دارم که شبلی در آن خلوت در میانه نبود[1].»

ابوسلیمان دارانی گفته: «معرفت به خاموشی نزدیکتر است که به سخن گفتن. و دل مؤمن روشن است به ذکر او. و ذکر او غذای او است و اُنس، راحت او.»

مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر ششم مثنوی، در معنی حدیث: لیس للماضین هم الموت و انما لهم حسرة الفوت می‌گوید:

این قدر گفتیم باقی فکر کن
فکر اگر جامد بود رو ذکر کن

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۳۵.

ذکـــــــر آرد فکـــــر را در اهـــتزاز
ذکـر را خـورشید ایـن افسـرده سـاز
اصل خود جذبه است لیک ای خواجه تاش
کـار کـن مـوقوف آن جـذبه مـباش
زان کـه تـرک کـار چـون نـازی بود
نـــازکی در خـــورد جـانبازی بـود

و نیز در دفتر سوم، در بیان «امر کردن حق تعالی به موسی که به دهانی خوان مرا که بدان دهان گناه نکرده باشی» می‌گوید:

ذکر حق پاک است و چون پاکی رسید   رخت بـــربندد بـرون آیـد پـلید
مـــی‌گریزد ضـــدها از ضـــدها   شب گـریزد چـون بـرافروزد ضیا
چـون بـرآمـد نـام پـاک انـدر دهـان   نـه پـلیدی مـاند و نـی آن دهـان

و در دنبالهٔ آن در بیان آنکه «الله گفتن نیازمند عـین لبـیک گـفتن حـق است» می‌گوید:

آن یکـــی الله مـــی‌گفتی شـــبی   تـا کـه شیرین گـردد از ذکـرش لبی
گـفت شیطانش خـمش ای سخت‌رو   چـــند گـویی آخـر ای بسـیارگو
ایـــن هـــمه الله گـــفتی از عُـتو   خـــود یکـــی الله را لبّـــیک کـو
مـی‌نیاید یک جـواب از پـیش تـخت   چـند الله مـی‌زنی بـا روی سـخت
او شکســـته‌دل شـد و بـنهاد سـر   دیـد در خـواب او خَـضِر را در خَـضَر
گـفت هـین از ذکـر چـون وا مـانده‌ای   چـون پشیمانی ازان کش خـوانـده‌ای
گـــفت لبّـیکم نـمی‌آید جـواب   زان هـمی‌ترسم کـه بـاشم ردّ بـاب
گفت خِضرَش که خدا گفت این به من   کـــه بـرو بـا او بگـو ای مـمتحن
نـی کـه آن الله تـو لبّـیک مـاست   آن نیاز و سوز و دردت پیک مـاست
نـــی تـــو را در کـــار مـن آورده‌ام   نـه کـه مـن مشغول ذکـرت کـرده‌ام
حـــیله‌ها و چـاره‌جویی‌های تـو   جـذب مـا بـود و گشـاد آن پـای تـو
ترس و عشق تـو کـمند لطف مـاست   زیـر هـر یـاربّ تـو لبّـیکهاست
جان جاهل زین دعـا جـز دور نـیست   زان که یـارب گـفتنش دسـتور نـیست
بـر دهـان و بـر دلش قـفل است و بـند   تـــا نـــنالد بـا خـــدا وقت گـزند

و نیز در دفتر ششم، در حکایت امرؤالقیس، به مناسبتی می‌گوید که زلیخا به حدی از نام یوسف لذت می‌برد که نام هر چیزی را یوسف کرده[۱] بود. آنگاه می‌گوید:

عام می‌خوانند هر دم نام پاک — این عمل نبود چو نبود عشق پاک
آنچه عیسی کرده بود از نام تو — می‌شدی پیدا ورا از نام هو
چون که با حق متصل گردید جان — ذکر آن این است و ذکر این است آن
خالی از خود بود پُر از عشق دوست — پس ز کوزه آن تراود کاندر اوست

حال مشاهده

آنچه از مقامات و احوال ذکر شد، همه مقدمه است برای وصول به مقام عالی «مشاهده» و البته تأثیر آن همه مراقبت و ترویضِ نفس و پرداختن به صفای درون و تمرینهای اخلاقی و تصرف در نفس و تحت تلقین مرشد کارآزموده واقع شدن و القای به نفس، از نظر علم معرفت‌النفس واضح است و حاصل آن است که زمینهٔ قابل و مستعدی در سالک ایجاد می‌شود که کاملاً مناسب و ملایم با ظهور حالت روحانی خاصی است که به اصطلاح صوفیه به «مشاهده» و «رؤیت با چشم و قلب» و امثال آن تعبیر می‌شود.

اصطلاحات صوفیه، مثل اصطلاحات علوم مادی ثابت نیست، و به کار بردن لغات و تعبیرات در بین نویسندگان صوفی بر یک منوال نیست، از جمله در موضوع «حال مشاهده» تعبیرات بسیار متنوع است که ما تا آن پایه که برای روشن ساختن موضوع لازم است در اینجا به شرح آن می‌پردازیم.

---

۱. آن زلیخا از سپندان تا به عود — نام جمله چیز یوسف کرده بود
نام او در نامها مکتوم کرد — محرمان را سِرِّ آن معلوم کرد
صد هزاران نام اگر بر هم زدی — قصد او و خواهِ او یوسف بُدی
گرسنه بودی چو گفتی نام او — می‌شدی سرمست و سیر از جام او
تشنگیش از نام او ساکن شدی — نام یوسف شربت باطن شدی
ور بُدی دردیش زان نام بلند — درد او درحال گشتی سودمند
وقت سرما بودی او را پوستین — این کند در عشق نام دوست این

در طی «حال مشاهده» است که برای عارف حالاتی پیش می‌آید که با لغات «اشراق» و «جذبه» و «بی‌خودی» و «فنا» باید آن را وصف کرد. به طوری که در «حال طمأنینه» و مخصوصاً طمأنینهٔ خواص گفته شد، گاهی برای سالک حیرت مخصوصی پیدا می‌شود که طالب با سرگردانی و تحیّر و انقلاب رو به نور الهی پیش می‌رود و فی‌المثل در حکم مسافری که از مارپیچها و دره‌ها و پَست و بلندیهای کوهی بالا رفته و از مهالک و پرتگاهها و گاهی راههای ظلمانی گذشته باشد و ناگهان چشمش به اشعهٔ آفتاب درخشانی بیفتد، معلوم است که در ابتدای این تغییرِ ناگهان چگونه دچار اِندهاش [دهشت] می‌شود و به واسطهٔ عدم اُنس و اعتیاد به نور، چشمش خیره می‌گردد [و] حتی مجبور می‌شود که چشم بر هم گذارد و روی خود را مخفی سازد ولی اندک اندک با روشنایی آشنا شده و به چشم دل به مشاهدهٔ جمال الهی مأنوس می‌شود.

خداوند در قرآن در سورهٔ نور، به نور زمین و آسمان وصف شده است: **اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَ الاَرضِ مَثَلُ نُورِه کَمِشکٰوةٍ فیها مِصباحٌ اَلمِصباحُ فی زُجاجَةٍ الزُّجاجَة کَاَنَّها کَوکَبٌ دُرِّیٌ یُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبارَکَةٍ زیتونَةٍ لاشَرقیة وَ لاغَربیة یَکادُ زَیتُها یُضیئی وَلَو لَم تَمسَسهُ نارٌ نُورٌ عَلی نُورٍ یَهدِی اللهُ لِنُورِه مَن یَشاءُ وَ یَضرِبُ الله اَلاَمثالَ لِلنّاسِ وَ الله بِکُلِّ شَییِ عَلیم.**

البته این نور با چشم سر دیده نمی‌شود بلکه فقط با چشم دل می‌توان آن را دید. دیدن با چشم دل عبارت از این است که قلب به نور یقین، حقیقتی را که در عالم غیب مخفی است ببیند و به قول هاتف:

چشم دل باز کن که جان بینی　　آنچه نادیدنی‌ست آن بینی

و این است مقصود از بیانی که به حضرت علی بن ابی طالب نسبت داده شده است که پرسیدند: آیا خدا را می‌بینی؟ جواب فرمود: **لااعبد ربّا لم اره.**[1]

این نور یقین که به وسیلهٔ آن، قلب خدا را می‌بیند خود شعاعی است از نور

---

۱. احادیث دیگری از پیغمبر روایت شده، از جمله این حدیث: «اعبدالله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک». و نیز حدیث نبوی دیگری هست که خداوند به داود نبی فرموده: «یا داود اتدری مامعرفتی قال لاقال حیوة القلب فی مشاهدتی» (کشف‌المحجوب، ص ۴۲۷).

الهی که به قلب افکنده شده است و اگر خداوند به فضل خود، این روشنایی را به قلب مؤمن نمی‌افکند رؤیت او محال بود. پس به قول مولانای رومی «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و همان طور که به وسیلهٔ نورِ خودِ آفتاب، آفتاب را می‌توان دید، با افاضهٔ نور الهی به قلب عارف است که رؤیت جمال الهی و «حال مشاهده» ممکن می‌شود.

از ابوالحسین نوری پرسیدند: «دلیل چیست به خدای؟ گفت خدای. گفتند پس حال عقل چیست؟ گفت عقل عاجزی است و عاجز دلالت نتواند کرد جز بر عاجزی که مثل او بود.»[1] و نیز او گفته که: «هر گاه خداوند خود را از کسی باز پوشد هیچ دلیل و خبر او را به او نرساند.»[2]

به عقیدهٔ عرفا، مقصود از «مشکوة» آیهٔ قرآن که نور خداوند در آن می‌تابد قلب مؤمن است و عارفِ واصل همهٔ سیر و زندگی‌اش در این نور است. بایزید بسطامی فرموده: «علم ازل دعوی کردن از کسی درست آید که اول بر خود نور ذات نماید.»[3]

نوری که به قلب عارفِ واصل پرتو می‌افکند، او را به معرفت می‌رساند و قوّهٔ دانایی عظیمی به او می‌بخشد که در اصطلاح صوفیه به «فراست» تعبیر می‌شود. منشأ فراست از آنجاست که خداوند می‌فرماید: **وَ نَفَحنا فیهِ مِن روحِنا**، زیرا به عقیدهٔ غالب بزرگان صوفیه، روح انسان قدیم است و جَذوه‌ای است از ذات الوهیّت.

بعضی از عرفا گفته‌اند که فراست نتیجهٔ «علم» و «بصیرت» است اما علم و بصیرتی که خداوند به فضل خود، به قلب مخصوصین می‌افکند و ممکن است به «وحی» تعبیر شود و زبان حال این است که: **العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء**.

حدیثی است که: **اتقوا فراسة المومن فانه ینظر بنور الله**، و راجع به فراست، قصص بی‌شماری در کتب صوفیه و تراجم احوال عرفا هست که برای نمونه دو حکایت در اینجا نقل می‌شود.

---

۱. تذکرة‌الاولیا، ج ۲، ص ۵۴.
۲. نفحات‌الانس، ص ۸۰.
۳. تذکرة‌الاولیا، ج ۱، ص ۱۶۱.

شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال سهل بن عبدالله تُستری می‌گوید که سهل «یک روز در مسجد نشسته بود. کبوتری بیفتاد از گرما و رنج. سهل گفت شاه کرمانی[۱] بمرد. چون نگاه کردند همچنان بود.»

و نیز شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال جُنید بغدادی نوشته: «چون سخن جُنید عظیم شد، سرّی سقطی گفت: تو را وعظ باید گفت. جُنید متردّد شد و رغبت نمی‌کرد و می‌گفت: با وجود شیخ، ادب نباشد سخن گفتن. تا مصطفی را صلی‌الله علیه و علی آله و سلّم به خواب دید که گفت: سخن گوی. بامداد برخاست تا با سرّی گوید. سرّی را دید بر در ایستاده. گفت: دربند آن بودی که دیگران بگویند که سخن گوی. اکنون باید گفت که سخنِ تو را سببِ نجات عالمی گردانیده‌اند. چون به گفتار مریدان نگفتی و به شفاعت مشایخ بغداد نگفتی و من بگفتم و نگفتی، اکنون چون پیغمبر علیه السلام فرمود بباید گفت. جُنید اجابت کرد و استغفار کرد [و] سرّی را گفت: تو چه دانستی که من پیغامبر را به خواب دیدم؟ سرّی گفت: من خدای را به خواب دیدم، فرمود که رسول را فرستادم تا جُنید را بگوید تا بر منبر سخن گوید.»

شیخ عطار در شرح حال ابوالحسین نوری نوشته: «از آن نوری گفتند که به نور فراست از اسرار باطن خبر دادی.»

مولانای رومی در مجلّد دوم مثنوی می‌گوید:

چشمِ حس اسب است و نورِ حق سوار | بی‌سوار این اسب خود ناید به کار
پس ادب کن اسب را از خوی بد | ور نه پیش شاه باشد اسبِ رد
چشم اسب از چشم شه رهبر بود | چشم او بی‌چشم شه مضطر بود
نور حق بر نور حس راکب شود | آنگهی جان سوی حق راغب شود
نور حس را نور حق تزیین بود | معنی نور علی نور این بود
نور حسّی می‌کشد سوی ثَریٰ | نور حقش می‌برد سوی عُلیٰ

حاصل آنکه، به اعتقاد صوفیه چون آیینهٔ قلب از زنگار معصیت و افکار فاسده پاک شود نور یقین بر آن بتابد و در چنین قلب صاف و پاکی حلول

---

۱. مقصود شاه بن شجاع کرمانی است.

شیاطین ممکن نیست. این است که زبان حال عارف تقریباً بدین عبارات گویا است که: «اگر از قلب خود نافرمانی کنم از خدا نافرمانی کرده‌ام.» و نیز «رو به قلب خود آر، زیرا اسرار الهی را فقط در درون خود خواهی یافت.»

از بحث در این موضوع و مجادلاتی که بین متشرعین و بزرگان صوفیه در این مورد پیدا شده صرف‌نظر می‌کنیم که آیا تا چه اندازه باطن مرد خدا و قلب و درون او ممکن است هادی و راهبر او شود و تا چه اندازه این عقیده با شرع موافق است. آنچه در این مقام باید به نحو اجمال گفته شود این است که به عقیدهٔ صوفیه چون آیینهٔ قلب پاک شود نور الهی در آن تابیدن گیرد و بتدریج بر قوّت آن نور افزوده شود تا صوفی به مقام مشاهدهٔ صفات الهی برسد.

ابوالحسین نوری می‌گوید:[1] «نوری دیدم در غیب. پیوسته در وی نظر می‌کردم تا وقتی که من همه آن نور شدم.» چون این نور فزونی یابد و بالأخره به گفتهٔ نوری: «سالک همه آن نور شود» جمیع تَعَیُّناتِ او از میان می‌رود و «شخصیت» و «باخبری از خود» بکلی محو می‌شود. زیرا به عقیدهٔ عارف، عالَم امکان، عالَم «نمود» است نه «بود»، یعنی عالَم، عدمِ هستی‌نما است و در حکم سایه‌ای است و ممکنات همه اَظلال و اَفیای وجودند. وقتی که نور تابید بدیهی است که سایه از میان می‌رود و صوفی «تَجَوهَر» [جوهریت] پیدا نموده، در پرتو ذات، فانی می‌شود. در اصطلاح عرفا، این مقام «مقام احسان» نامیده می‌شود زیرا سالک که در راه خدا نهایت مجاهده را به عمل آورده، مصداق این آیه است که: **وَالَّذینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنا وَ اِنَّ اللهَ لَمَعَ المُحسِنین.**

مسئلهٔ جذبه و شوق و مشاهده و تَجَوهَر و فنای در پرتو ذات از مسائل آشفته‌ای است که با تحلیل منطقی و اصطلاحات علمی نمی‌توان آن را بیان کرد، یعنی «حال» است نه «قال» و بهتر آن است که در کلماتِ خود آنها سیر نموده، به چگونگی مقصود آنها واقف شویم.

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۴۹.

سرّی سقطی می‌گفته: بار خدایا، هر عذاب و بلایی که خواهی به من ده ولی مرا به درد محرومی از مشاهدهٔ دیدارت مبتلا مساز زیرا با مشاهدهٔ جمال تو هر عذاب و هر بلایی را تحمل توانم ولی اگر از مشاهدهٔ جمالت محروم مانم نیکیهای تو هم بر من گران است. دردناکترین عذاب جهنم، محرومی از دیدار تو است و اگر در جهنم به گناهکاران ظاهر شوی هیچ گناهکاری یاد بهشت نخواهد کرد «که دیدار حق، عزّ اسمه، جان را چندان مسرت دهد که از عذاب تن و بلای کالبد یادش نیایدی و خبر نداردی. و اندر بهشت هیچ نعمت کاملتر از کشف نیست که اگر آن همه نعمت و صد چندان دیگر اندر حق ایشان محصول باشدی و ایشان از خداوند محجوب، هلاک از دلها و جانهای ایشان برآیدی. پس سنّتِ بار خدای آن است که اندر همه احوال، دل دوستان را به خود بینا دارد تا همه مشقت و ریاضت و بلاها به شُربِ آن بتوانند کشید تا دعاشان چنین باشد که همه عذابها دوست‌تر از حجاب تو داریم که چون جمال تو بر دلهای ما مکشوف باشد از بلا نیندیشیم[۱].»

در موضوع مشاهده، خلاصهٔ اقوال عرفا این است که عارف کامل در هر چیزی خدا را می‌بیند و از آن متأثر می‌شود. آثار رؤیت و مشاهده بیشتر از عرفان باید مؤثر باشد؛ به این معنی که عارف به هر چیزی بنگرد، خواه با فکر و خواه از راهی دیگر، باید به حالی باشد که خدا را در آن چیز روشن ببیند و خدا را در آن چیز روشنتر ببیند تا خود آن چیز را. و در این موضوع درجات مختلفی هست. هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب می‌گوید:

و حقیقت مشاهدت بر دو گونه باشد: یکی از صحتِ یقین و دیگر از غلبهٔ محبت، که چون دوست اندر محلِ محبت به درجه‌ای رسید که کلّیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نبیند. چنان‌که محمد بن واسع گوید: مارأیت شیئاً قطّ الا و رأیت الله فیه ای بصحة الیقین، ندیدم هیچ‌چیز الا که حق تعالی را در آن بدیدم. شبلی گوید: مارأیت شیئاً قطّ الا

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۱۳۷.

الله، یعنی بغلبات المحبة و غلیان المشاهدة. پس یکی فعل بیند و اندر دیدِ فعل، به چشمِ سِرّ، فاعل بیند و به چشمِ سَر، فعل؛ و یکی را محبت از کُل برباید تا همه فاعل بیند. پس طریق این استدلالی بود و از آنِ آن، جذبی. معنی آن بود که یکی مستدل بود تا اثبات دلایل حقایق آن بر وی عیان کند و یکی مجذوب و ربوده باشد، یعنی حق دلایل و حقایق وی را حجاب آید. لانّ من عرف شیئاً لایهاب غیره و من احب شیئاً لایطالع غیره فترکوا المنازعة مع الله و الاعتراض علیه فی احکامه و افعاله، آنکه شناسد با غیر نیارامد و آنکه دوست دارد غیر نبیند، پس بر فعل خصومت نکند تا منازع نباشد و بر کردار اعتراض نکند تا متصرف نباشد. و خداوند از رسول و معراج وی ما را خبر داد و گفت: مازاغَ البَصَرُ وَ ماطَغی مِن شِدَّة الشوق اِلی الله، چشم به هیچ‌چیز باز نکرد تا آنچه بایست به دل بدید ... از ابو یزید پرسیدند که عمر تو چند است؟ گفت چهار سال. گفتند این چگونه باشد؟ گفت: هفتاد سال است تا در حجاب دنیایم، اما چهار سال است تا وی را می‌بینم و روزگار حجاب از عمر نشمرم.[1]

از حکایت ذیل که شیخ عطار در تذکرة‌الاولیا، در شرح حال بایزید بسطامی نوشته، درجاتِ مختلفِ مشاهده روشن می‌شود:

نقل است که شیخ گفت: اول بار که به خانه (یعنی کعبه) رفتم خانه دیدم. دوم بار که به خانه رفتم خداوند خانه دیدم. سوم بار نه خانه دیدم نه خداوند خانه. یعنی در حق گم شدم که هیچ نمی‌دانستم که اگر می‌دیدم حق می‌دیدم و دلیل بر این سخن آن است که یکی به درِ خانهٔ بایزید شد و آواز داد. شیخ گفت که را می‌طلبی؟ گفت بایزید را. گفت: بیچاره بایزید، سی سال است تا من بایزید را می‌طلبم نام و نشانش نمی‌یابم. این سخن با ذوالنون گفتند. گفت: خدای، برادرم را، بایزید، بیامرزاد که با جماعتی که در خدای گم شده‌اند گم شده است.

---

۱. رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۳۲-۴۲۷.

و نیز بایزید گفته: چه گویی در کسی که حجاب او حق است. یعنی تا او می‌داند که حق است حجاب است. او می‌باید که نماند و دانش او نیز نماند تا کشف حقیقی بود[۱].

مقصود بایزید این است که در سفر اول به کعبه در حجاب بودم. بنابراین خانه را دیدم ولی خدای کعبه را ندیدم. در صورتی که در سفر دوم خدای کعبه را دیدم یعنی از اثر، پی به مؤثر بردم و به مقام مشاهده رسیدم. به عبارت اُخریٰ کعبه را دیدم که به واسطهٔ ربّ‌الکعبه برپا است. اما در سفر سوم به مقام کشف حقیقی واصل شدم که مقام بی‌خودی و فنا است. یعنی شخص من از میان برخاسته بود و جزو به کل پیوسته بود. انعکاس این افکار در کلمات صوفیه، مخصوصاً در اشعار، همه جا کم یا بیش نمایان است. حتی اضافه بر شعرای صوفی که صرفاً به منظور بیان مواضیع صوفیانه و معانی عرفانی شعر گفته‌اند، از قبیل شیخ عطار و جلال الدین رومی و باباکوهی و مغربی، در اشعار شعرای عارف‌مشرب و گاهی شعرای غیر صوفی هم این مضامین دیده می‌شود.
و ما در اینجا از باب نمونه غزل ذیل را از خواجه حافظ نقل می‌کنیم:[۲]

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند	وَندران ظلمت شب آب حیاتم دادند
بی‌خود از شَعشَعهٔ پرتو ذاتم کردند	باده از جام تجلّیِ صفاتم دادند
چه مبارک‌سحری بود و چه فرخنده‌شبی	آن شب قدر که این تازه‌براتم دادند
بعد از این روی من و آینهٔ وصف جمال	که در آنجا خبر از جلوهٔ ذاتم دادند
من اگر کامرواگشتم و خوشدل چه عجب	مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند
هاتف آن روز به من مژدهٔ این دولت داد	که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند
این همه شهد و شِکَر کز سخنم می‌ریزد	اجر صبری است کَزان شاخ نباتم دادند
همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود	که ز بند غم ایّام نجاتم دادند

می‌توان گفت که همهٔ تصوّف مبتنی بر این عقیده است که تَعَیُّناتِ سالک باید

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۵۶.
۲. بحث در اینکه آیا خواجه حافظ صوفی است یا نه و مناسبات او یا تصوّف و عرفان چگونه است در مجلّدات آینده به عمل خواهد آمد.

از میان برود و شخصیت او محو شود و به قول خواجه حافظ که «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» خود را از میان بردارد تا به مقام وصل برسد. ریاضت و تصفیهٔ باطن و عشق و عرفان و ولایت و دیگر افکار اساسی تصوّف همه از این اصل مهم ناشی شده است. در کتب صوفیه بعضی اصطلاحات و لغات به کار برده شده که از مترادفات لغات «اتصال» و «خلسه» است، از قبیل «فَنا»[۱]، «وجد»[۲]، «سَماع»، «ذوق»[۳]، «شُرب»[۴]، «غیبت»[۵]، «از خویش رفتن»، «بی‌خودی»، «جذبه»، «تجلّی»[۶]، «سُکر»[۷] و «حال»[۸]

۱. «الفناء سقوط الاوصاف المذمومة کما ان البقاء وجود الاوصاف المحموده و الفناء فناآن احدهما ماذکرنا و هو بکثرة الریاضة و الثانی عدم الاحساس بعالم الملک و الملکوت و هو بالاستغراق فی عظمة الباری و مشاهدة الحق و الیه اشار المشایخ بقولهم الفقر سواد الوجه فی الدارین یعنی الفناء فی العالمین» (تعریفات، سید شریف جرجانی).

۲. «ما یصادف القلب و یرد علیه بلاتکلف و تصنع و قیل هو بروق تلمع ثم تخمد سریعاً» (تعریفات).

۳. «والذوق فی معرفة الله عبارة عن نور عرفانی یقذفه الحق بتجلیه فی قلوب اولیائه یفرقون به بین الحق و الباطل من غیر ان ینقلوا ذلک من کتاب او غیره» (تعریفات).

۴. «الشرب حلاوت طاعت و لذت کرامت و راحت اُنس را این طایفه شُرب خوانند و هیچ‌کس کار بی‌شُرب نتواند کرد و چنان‌که شُربِ تن از آب باشد شُربِ دل از راحات و حلاوت دل باشد» (کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۰۷).

۵. «الغیبة غیبة القلب عن علم مایجری من احوال الخلق بل من احوال نفسه بما یرد علیه من الحق اذا عظم الوارد و استولی علیه سلطان الحقیقة فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه و عن الخلق و مما یشهد علی هذا قصة النسوة اللاتی قطعن ایدیهن حین شاهدن یوسف فاذا کانت مشاهدة جمال یوسف مثل هذا فکیف یکون غیبة مشاهدة انوار ذی‌الجلال» (تعریفات).

۶. «التجلی تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایستهٔ آن شوند که به دل مر حق را ببینند و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان آن بود که متجلی اگر خواهد ببیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی ببیند و وقتی نبیند باز اهل عیان اندر بهشت اگر خواهند که نبینند نتوانند که نبینند که بر تجلّی سِتر جایز بود و بر رؤیت، حجاب روا نباشد» (کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۰۴).

۷. «و عند اهل الحق السکر هو غیبة بوارد قوی و هو یعطی الطرب و الالتذاذ و هو اقوی من الغیبة و اتم منها» (تعریفات).

۸. «والحال عند اهل الحق معنی یرد علی القلب من غیر تصنع و لااجتلاب و لااکتساب من طرب اوحزن او قبض او بسط اوهیئة و یزول بظهور صفات النفس سواء یعقبه المثل اولا ←

و امثال آن. البته به طوری که نزد اهل لغت واضح است، در همهٔ زبانها هیچ‌وقت دو لغت متقاربةالمعنی را نمی‌توان مترادف یکدیگر شمرد. یعنی نمی‌توان گفت که کاملاً دارای یک مفهوم و یک معنی هستند بلکه هر یک دارای معنی خاصی است و کم یا بیش از لغت دیگری که ما مسامحتاً آن دو را مترادف یکدیگر می‌شمریم تفاوت دارد. و اگر این تفاوت، ولو به مقدار بسیار کم باشد، نمی‌بود آن لغت به وجود نمی‌آمد. حاصل آنکه اصطلاحات مذکور کم یا بیش با هم فرق دارند و هر یک برای وجههٔ مخصوصی از حال یا مقام وصول وضع شده است ولی مِن باب مسامحه ما همه را مترادف می‌شمریم.

تعریف لغات «جذبه» و «وصول» و امثال آن اصولاً بسیار مشکل است و تعریفهایی که داده شده، هیچ‌یک حل مشکل نمی‌کند. مثلاً در کتب عرفا، تعریفهایی شبیه به عبارات ذیل دیده می‌شود، از این قبیل که «جذبه[۱] سِرِّ الهی است که خداوند به فضل خویش به مؤمنین حقیقی عطا می‌فرماید که با عین الیقین او را مشاهده کنند» یا آنکه «اشراق آتشی است که در ارض روح مشتعل می‌شود و سبب اشتعال آن آتش، عشق است». به طوری که اشاره شد علت صعوبت تعریف این است که کیفیات مربوط به «حال» با لغات و تعبیرات، به طوری که شایسته است تعبیر شدنی نیست. به قول خواجه حافظ:

ای آن که به تقریر و بیان دَم زنی از عشق
ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

← فاذا دام و صار ملکا یسمی مقاما فاالاحوال مواهب و المقامات مکاسب والاحوال تأتی من عین الجود و المقامات تحصل ببذل المجهود» (تعریفات).

۱. مولانای رومی در مثنوی می‌فرماید:

ذره‌ای جذب عنایت برتر است — از هزاران کوشش طاعت‌پرست
چیست آن جاذب نهان اندر نهان — در جهان تابیده از دیگر جهان

*

جنبش هر کس به سوی جاذب است — جذب صادق نه چو جذب کاذب است

*

اصل خود جذبه‌ست لیک ای خواجه تاش — کار کن موقوف آن جذبه مباش

*

گر رسد جذبه ز حق ماءِ مَعین — چاه ناکنده بجوشد از زمین

با آنکه بیان احساسات درونی و امور ذهنی کار آسانی نیست، دو اصطلاح را ذیلاً اندکی به تفصیل توضیح می‌دهیم: یکی «فنا» و دیگری «سَماع».

فنا

اصطلاح فَنا، بر اَطوار و وجهه‌ها و معانی مختلفه اطلاق می‌شود که مهمترین آنها عبارت‌اند از:

۱. تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میلها و اراده‌ها و تَعَیُّناتِ شخصی.

مولانای رومی در مجلّد اول مثنوی، در حکایت «آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر به رسالت» می‌گوید:

هر که را هست از هوسها جان پاک — زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمد پاک شد از نار و دود — هر کجا رو کرد وَجهُ‌الله بود
هر که را باشد ز سینه فتحِ باب — او ز هر ذره ببیند آفتاب

ابوسعید خرّاز، از معاصرین ذوالنون مصری و سرّی سقطی، که در طریقت مؤسس فرقهٔ خاصی است که موضوع آن «فَنا و بَقا» است گفته است:

چون بنده به خدای رجوع کند و تعلق به خدای گیرد و در قُرب خدای ساکن شود، هم نَفْس خویش را [و] هم ما سَوَی‌الله را فراموش کند. اگر او را گویند تو از کجایی و چه خواهی، او را هیچ جواب خوبتر از آن نباشد که گوید الله.[۱] و نیز او گفته: حقیقتِ قُرب، پاکیِ دل است از همه چیزها و آرام دل با خدای. و نیز: اولِ توحید، فانی شدن همهٔ چیزها است از دل مرد و به خدای بازگشتن به جملگی[۲].

---

۱. تذکرة الاولیاء عطار، ج ۲، ص ۴۰، و عطار می‌گوید که ابوسعید خرّاز کتابی داشته به نام کتاب‌السِرّ که در آن کتاب عبارت مذکور را آورده است. ابن‌الجوزی نیز از این کتاب از قول ابونصر سرّاج نام می‌برد (رجوع شود به تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۱۸۰).
۲. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۴۵ـ۴۴.

شبلی در تعریف تصوّف می‌گفته: فنای ناسوتی است و ظهور لاهوتی.[۱]

شیخ عطار در منطق‌الطیر می‌گوید:

تا تو هستی در وجود و در عدم | کی توانی زد در این منزل قدم
چون نه آن ماند نه این در ره تو را | خواب چون می‌آید ای ابله تو را
نیست شو تا هستی‌ات از وی رسد | تا تو هستی هست در تو کی رسد
تا نگردی محو خواری و فنا | کی رسد اثبات از عزّ و بقا[۲]

شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوبکر واسطی در تذکرة‌الاولیا آورده است که گفت: «در کارها که نَفْس تو موافق باشد با دل، دل برگیرد از آن و هر کاری که در وی خلاف نَفْس است آنجا دل بنه و قدم استوار کن تا تو را به خزانهٔ قبول فرستند اگرچه صورت طاعت ندارند: **اولَئِکَ یُبَدِّلُ الله سَیِّئَاتِهِم حَسَناتٍ**».

۲. بی‌خودی و عدم استشعار به وجود خویش. به عبارت اُخریٰ، بی‌خبری ذهن از تمام موجودات و مدرکاتِ حسی و اعمال و افکار و احساسات حتی

---

۱. تذکرة‌الاولیا، ج ۲، ص ۱۷۵.

۲. مولانای رومی در مجلّد پنجم مثنوی، در حکایت «آن عاشق که نزد معشوق خدمتها و وفاداریهای خود را می‌شمرد و بینوایی خود را شرح می‌داد» [می‌گوید:] و در پایان پرسید که اگر خدمت دیگری هست بگو. معشوق جواب داد که این همه کردی ولی آنچه اصل است به جا نیاوردی و آن مردن و فانی شدن است:

آن یکی عاشق به پیش یار خود | می‌شمرد از خدمت و از کار خود
کز برای تو چنین کردم چنان | تیرها خوردم در این رزم و سنان
مال رفت و زور رفت و نام رفت | بر من از عشقت بسی ناکام رفت
آنچه او نوشیده بود از تلخ و درد | در حضور او یکایک می‌شمرد
بعد گریه گفت اینها رفت لیک | این زمان ارشاد کن تو یار نیک
هرچه فرمایی به جان استاده‌ام | بر خط تو پای و سر بنهاده‌ام
گفت معشوق این همه کردی ولیک | گوش بگشا پهن و اندر یاب نیک
کانچه اصل اصل عشق است و وَلاست | آن نکردی آنچه کردی فرعهاست
گفت آن عاشق بگو آن اصل چیست | گفت اصلش مردن است و نیستی‌ست
این همه کردی نمردی زنده‌ای | هان بمیر ار یارِ جان‌بازنده‌ای
گر بمیری زندگی یابی تمام | نام نیکوی تو ماند تا قیام

از هستی خود، به واسطهٔ جمع شدن همهٔ قوای نفسی در خدا، یعنی استغراق در مشاهدهٔ صفات الوهیّت.

مولانای رومی در مجلّد اول مثنوی، در قصهٔ پیر چنگی می‌گوید:

هست هشیاری ز یاد ما مَضیٰ　　ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتشی برزن به هر دو تا به کی　　پُرگره باشی از این هر دو چو نِی
تا گره با نی بود همراز نیست　　همنشین آن لب و آواز نیست
راه فانی گشته راهی دیگر است　　زانکه هشیاری گناهی دیگر است
حال و قالی از ورای حال و قال　　غرق گشته در جمال ذوالجلال

شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال بایزید بسطامی نوشته:

و در استغراق چنان بود که مریدی داشت که بیست سال بود تا از وی جدا نشده بود. هر روز که شیخ او را خواندی، گفتی: ای پسر، نام تو چیست؟ روزی مرید گفت: ای شیخ مرا افسوس می‌کنی. بیست سال است تا در خدمت تو می‌باشم و هر روز نام من می‌پرسی. شیخ گفت: ای پسر، استهزا نمی‌کنم لکن نام او آمده است و همهٔ نامها از دل من برده. نام تو یاد می‌گیرم و باز فراموش می‌کنم.
و نیز از او پرسیدند که راه به حق چگونه است؟ گفت: تو از راه برخیز که به حق رسیدی.

به شیخ ابو الحسن خرقانی گفتند: جُنید هشیار درآمد و هشیار بیرون رفت و شبلی مست درآمد و مست برفت. گفت: اگر جُنید و شبلی را سؤال کنند و از ایشان پرسند که شما در دنیا چگونه درآمدید و چگونه بیرون شدید، ایشان نه از بیرون شدن خبر دارند و نه از آمدن. هم درحال به سِرِّ شیخ ندا کردند که صدقت. راست گفتی که از هر دو پرسند همین گویند که خدای را دانند و از چیزهای دگر خبر ندارند.

و نیز شیخ ابوالحسن خرقانی گفته: هر که یک ذره خویش را باز می‌یابد یک ذره از آن حضرت خبر ندارد[1].

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۲۵۰.

ابوسعید ابوالخیر گفته: هر کجا پندار توست دوزخ است و هر کجا تو نیستی بهشت است. و نیز او گفته: حجاب، میان بنده و خدای آسمان و زمین و عرش‌وکرسی نیست. پندار تو و منیِ تو حجابِ توست، از میان برگیر و به خدای رسیدی[۱].

۳. وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری. و مقصود از عقل شعوری اعمال و حالات ذهنی است که شخص مستشعر به آن است و از خود و وجود آن اعمال و حالات ذهنی با خبر است.

عالیترین مرتبهٔ فنا وقتی است که طالب این را هم نداند که به مقام فنا واصل شده. یعنی شعور به حال فنا هم از میان برود و این حال است که صوفیه «فناءِالفنا» می‌نامند. در این مقام صوفی محو در مشاهدهٔ «ذات الوهیّت» است و این مرحله‌ای از فنای کامل است که عارف را مستعدِ «بقا» و «دوام» در خدا قرار می‌دهد.

مرحلهٔ اول که عبارت از اِنسلاخ از صفات ذمیمهٔ بدنی و محو تَعَیُّنات و عدم اِستشعار به حالات عقلی و بی‌خبری از خویش و بی‌خودی است، شبیه به «نیروانای بودایی» است. این حال اِنسلاخ از صفات ذمیمه توأم است با تَحَلّی به صفات حَسَنه. به این معنی که اخلاق حَسَنه و حالات پسندیده جانشین اخلاق و صفات ناپسند می‌گردد. به اصطلاح خود عرفا، این مقام «مرحلهٔ تخلیهٔ از رذایل و تحلیهٔ به فضایل» است.

البته هیچ‌کس نمی‌تواند به مقام کامل اخلاق برسد. یعنی احدی قادر نیست که بکلی از خود مُنسَلِخ شود و همهٔ تَعَیُّناتِ شخصی را محو کند. با وجود این، به واسطهٔ افاضهٔ پرتوی از جمال الهی به قلب عارف، تغییر بزرگی در او حاصل می‌شود. در حالی که مقام فنا عبارت از محو کامل تَعَیُّنات است [و] مقام «فناءِالفنا» عبارت از مقام کامل اشراق است. مقام بعد از فناءِالفنا، مقام «بقای به حق» است و عبارت است از مشاهدهٔ ذات الهی.

اگرچه شرط لازم نیست ولی غالباً فنا توأم با فقدان حس است، چنان‌که سرّی سقطی می‌گفته: «بنده به جایی برسد در محبت که اگر تیری یا

---

۱. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۳۹.

شمشیری بر وی زنی خبر ندارد[۱].» شیخ عطار در تذکرة الاولیاء در شرح حال ابوالخیر اقطع نوشته که در دست او مرضی پیدا شد، «طبیبان گفتند دستش باید برید. او بدان رضا نداد. مریدان گفتند صبر کنید تا در نماز شود، او را دگر خبر نبود. چنان کردند. چون او نماز تمام کرد، دست را بریده یافت.»

در اینجا مشکلی پیش می‌آید که چون صوفی وارد مرحلهٔ فنا که چنان‌که گفته شد توأم با بی‌خبری از خویش است بشود چگونه می‌تواند رعایت احکام و قوانین شرعی را بنماید؟ زیرا غالب مراشد صوفیه به رعایت قوانین شرع اهمیت بسیار می‌دهند.

جوابی که به این مشکل داده‌اند این است که خداوند خود حافظ اصفیا و مؤمنین است و مانع آن است که خلاف طاعتی از آنها سر بزند و در حالات صوفیان بزرگ، از قبیل بایزید بسطامی و شبلی و ابوالحسین نوری نوشته‌اند که آنها غالباً در حال بی‌خودی بوده‌اند مگر ساعات نماز و طاعات که به خود آمده، بعد از ادای فرایض دوباره بدون اختیار به عالم بی‌خودی بر می‌گشته‌اند.[۲]

---

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۷۷.

۲. هُجویری در موضوع «جمع و تفرقه» می‌گوید: «بدان که جمع بر دو گونه باشد: یکی جمع سلامت گویند و دیگر را جمع تکسیر. جمع سلامت آن بود که حق تعالی اندر غلبهٔ حال و قوّتِ وجد و قَلَقِ شوق که پدیدار آید حق تعالی حافظ بنده باشد و امر بر ظاهر وی می‌راند و وی را بر گزاردن آن نگاه می‌دارد و وی را به مجاهدت می‌آراید، چنان‌که سهل بن عبدالله و ابوحفص حداد و ابوالعباس سیاری صاحب مذهب و بایزید بسطامی و ابوبکر شبلی و ابوالحسن حصری و جماعتی دیگر پیوسته مغلوب بودندی تا وقت نماز اندر آمدی، آنگاه به حال خود باز آمدندی و چون نماز بکردندی باز مغلوب بگشتندی، از آنچه تا در محل تفرقه باشی تو باشی امر می‌گذاری و چون وی تو را جذب کند وی به امر خود اولیٰ‌تر که بر تو نگاه می‌دارد هر دو معنی را، یکی تا نشان بندگی تو برنخیزد و دیگر تا به حکم وعده قیام کند که من هرگز شریعت محمد را منسوخ نخواهم کرد. و جمع تکسیر آن بود که بنده اندر حکم، واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد پس یکی از این معذور بود و یکی مکسور، و آنکه مکسور بود روزگارش عظیم با نور بود و قویتر از آن باشد که معذور بود» و این ابیات را از حسین بن منصور حلاج نقل می‌کند که:

لبیک لبیک یا سیدی و مولایی   لبیک لبیک یا قصدی و معنایی
یا عین عین وجودی منتهی هممی   یا منطقی و اشاراتی و انبایی
یا کل کلی و یا سمعی و یا بصری   یا جملتی و تباعیضی و اجزایی

شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در حالات ابوالحسین نوری نوشته:

نقل است که جُنید یک روز پیش نوری شد. نوری در پیش جُنید به تظلم در خاک افتاد و گفت: حرب من سخت شده است و طاقتم نماند. سی سال است که چون او پدید می‌آید من گم می‌شوم و چون من پدید می‌آیم او غایب می‌شود و حضور او در غیبت من است. هرچند زاری می‌کنم می‌گوید یا من باشم یا تو. جُنید اصحاب را گفت: بنگرید کسی را که درمانده و ممتحن و متحیر حق تعالی است. پس جُنید گفت: چنان باید کرد که اگر برده شود به تو و اگر آشکارا شود به تو، تو تو نباشی و خود همه او بود. نقل است که جمعی پیش جُنید آمدند و گفتند: چند شبانروز است تا نوری به یک خشت می‌گردد و می‌گوید الله و هیچ طعام و شراب نخورده است و نخفته نمازها به وقت می‌گزارد و آداب نماز به جای می‌آورد. اصحاب جُنید گفتند: او هشیار است و فانی نیست، از آنکه اوقات نماز نگاه می‌دارد و آداب به جای آوردن می‌شناسد. پس این تکلف است نه فنا، که فانی از هیچ‌چیز خبر ندارد. جُنید گفت: چنین نیست که شما می‌گویید که آنها که در وجد باشند محفوظ باشند. پس خدای ایشان را نگاه دارد، از آنکه وقتِ خدمت، از خدمت محروم مانند. پس جُنید پیش نوری آمد و گفت: یا ابا الحسین، اگر دانی که با او خروش سود می‌دارد تا من نیز در خروش آیم، و اگر ندانی که رضا به تسلیم کن تا دلت فارغ شود. نوری درحال از خروش باز ایستاد و گفت: نیکو معلما که تویی ما را.

به اعتقاد همهٔ بزرگان صوفیه، حالت فنا و بی‌خودی نتیجهٔ فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار است[1] و علت آن رؤیت جمال حق به چشم دل و

---

۱. به طوری که مکرر اشاره شد، با آنکه صوفیه معتقد به ورزش و سلوک و پرورش روحی و مجاهده‌اند، در عین حال نجات و وصول به سعادت را نتیجهٔ جذب و کشش خدا دانسته، می‌گویند که کشش و فیض الهی در تحت هیچ‌یک از قواعد بشری نیست و هیچ‌چیز شرط آن محسوب نمی‌شود. و چنان‌که مکرر گفته‌ایم تصوّف نه از علوم دقیقه مانند علم حساب و هندسه است، نه بحث در آن از قبیل بحث در تاریخ عمومی خلقت ←

الهام و افاضهٔ خداوند به قلب است. و این حال است که منجر به عالیترین مقام عارف و هدف نهایی او، یعنی حالت اتحاد و اتصال می‌شود.

← است که با قواعد و اصول دقیقه و روش علمی بحث در آن گفتگو شود بلکه بحث در مسائل مربوط به حال و شور و احساسات است که در تحت اصول و قواعد معموله نیست و به این جهت است که ما در این کتاب در هر بحثی آنچه مقدور و مناسب بوده کوشیده‌ایم که از کلمات خود بزرگان صوفیه استشهاد کنیم تا خواننده به طرز فکر و سنخ احساس و چگونگی آرای آنها آشنا شود و به فضای احساسات و مواجید و حال عرفا مأنوس گردد. اینک در این مقام نیز به گفتهٔ مولانا جلال‌الدین رومی استشهاد می‌جوییم که در مجلّد اول مثنوی «در بیان تفسیر آیهٔ: ما شاءَ اللهُ کانَ وَ ما لَم یَشا لَم یَکُن» می‌گوید:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج / بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ
بی‌عنایات حق و خاصان حق / گر مَلَک باشد سیاه اَستَش ورق
ای خدا ای قادر بی‌چند و چون / واقفی از حال بیرون و درون
ای خدا ای فضل تو حاجت روا / با تو یاد هیچ‌کس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای / تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش / متصل گردان به دریاهای خویش
قطرهٔ علم است اندر جان من / وا رهانش از هوا وَز خاک تن

از شیخ ابوسعید ابوالخیر پرسیدند که: «بنده از بایستِ خویش کی برهد؟ شیخ گفت: آنگاه که خداوندش برهاند. این به جهد بنده نباشد، به فضل خداوند تعالی باشد و به صُنع و توفیق وی نخست بایست این حدیث پدید آرد در وی. آنگاه درِ توبه بر وی بگشاید، آنگاه در مجاهده افکندش تا بنده جهد می‌کند و یک چند در آن جهد خویش سر می‌کشد، پندارد که از جایی می‌آید و یا کاری می‌کند. پس از آن نیز عاجز آید و راحت نیابد که خالص نباشد و آلوده باشد. آنگاه چون بداند از آن طاعتها که به پندار کرده بود توبه کند و بداند که به توفیق خداوند بوده است و از فضل او بوده است نه به جهد من و دیدن جهد من در این شرک بوده است. چون این پدید آید راحتی به دلش درآید. آنگاه درِ یقین بر وی بگشایند تا یک چندی می‌رود و از هر کسی چیزی می‌ستاند و دُلها می‌پذیرد و خواریها می‌کشد و یقین داند که این فرارکردهٔ کیست و در این شک از دلش برخیزد. آنگاه دری از محبت بر وی بگشایند تا در آن دوستی نیز یک چند خویشتن فرا نماید و در آن دوستی منی سر از مردم برزند و در آن منی ملامتها بپذیرد و ملامت آن باشد که در دوستی خدای تعالی هرچه پیش آید باک ندارد و از ملامتها نیندیشد. پنداری در وی پدید آید که من دوست می‌دارم در آن نیز یک چند برود و از آن نیز بیرون آید و نیاساید و بداند که خداوند او را دوست می‌دارد که او را بر آن می‌دارد تا خداوند را دوست دارد و بداند که خداوند به آن فضل می‌کند. این همه به دوستی و فضل او است نه به جهد ما، چون این بدید بیاساید. آنگاه درِ توحید بر وی ←

این حال که پایان سیر و سفر سالک و نهایت مقامات و احوال او محسوب است، به عقیدهٔ صوفی وصف‌شدنی نیست و با هیچ تعبیری به بیان درنمی‌آید و هرکس به این مقام رسیده، دانسته است که تمام رموز و اشارات و تعبیرات و تشبیهات و فرضهایی که راجع به ماهیت و کیفیت این اتحاد و اتصال شده، برای روشن ساختن حقیقتِ حال، وافی نبوده است.

به طور کلّی هیچ حالی از احوال صوفی با تعبیر و بیان وصف‌شدنی نیست مخصوصاً این حالِ «اتحاد و اتصال» که حتی واصلین به این مقام هم از شرحش عاجزند تا چه رسد به خامان و مبتدیان. حالت اتحاد و اتصال با حق، یعنی «وصول» به خدا عبارت از آن است که روح سالک بتدریج از هرچه خودش نیست و از هرچه خدا نیست منقطع شده است.

در اینجا نکتهٔ لطیفی هست که برخلاف «نیروانا»، که فقط عبارت است از فنای فردیت و تَعَیُّناتِ شخصی و بس، فنای صوفی و محوِ تَعَیُّناتِ او و از میان برخاستنش مستلزم «بقا» است. به عبارت خود صوفیان، چون عارف به مقام «فنای فی‌الله» برسد «بقاءِ بالله» می‌یابد. یعنی حقیقت و ماهیت فرد در ذات الهی باقی و دائم می‌ماند؛ به این معنی که مقام اتصال و اتحاد، که پایان سیر و سفر و نهایت مقامات و احوال او است، خود مقدمهٔ حیات تازه‌ای است.

← بگشایند تا بداند و ببیند و شناسا گرداندش تا بشناسد که کار به خداوند است: انما الاشیاء برحمة الله. اینجا بداند که او است و همه بدوست و همه از اوست. این پنداری است که بر خلق نهاده است ابتلا ایشان را و بلا ایشان را و غلطی است که بر ایشان می‌آرند به جباری خویش، برای آنکه صفت جباری او راست، بنده به صفتهای او بنگرد بداند که خداوند او است و آنچه خبر باشد عیانش شود و می‌بیند معاینه و در صُنع خدا نظاره می‌کند. آنگاه به جمله بداند که او را نرسد که گوید من یا از من. اینجا در این مقام بنده را عجز پدید آید و بایستها از وی بیفتد، بنده آزاد و آسوده گردد. آنگاه بنده آن خواهد که او را خواهد. خواستِ بنده رفت و بنده از بایستهای خویش آزاد گشت و به دو جهان بیاسود و در راحت افتاد. همه او است و تو هیچ‌کس نِه‌ای. اکنون همی‌گویی که من هیچ‌کس نی‌اَم ولیکن اگر مویی فرا تو کَنَد در فریاد خواندن ایستی. اول کار می‌باید، آنگاه دانش، تا بدانی که هیچ‌چیز می‌ندانی و بدانی که هیچ‌کس نِه‌ای. این چنین آسان، آسان نتوان دانست و این به تعلیم و تلقین راست نیاید و این به سوزن بر نتوان دوخت و به رشته بر نتوان بست. این عطای ایزد است تا به که ارزانی دارد و این ذوق که را چشاند تعلیم حق تعالی می‌باید» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۴۱ـ۲۴۰).

تا به حال، «سیر الی الله» داشته و از این به بعد «سیر فی‌الله» خواهد داشت که سیرِ بدون نهایتی است و همان طور که ذات الهی ابدی است و انجامی برای آن نمی‌توان به تصور آورد، این سیر هم ابدی و تمام‌نشدنی است.

عبدالرحمان جامی در شرح لمعات فخرالدین عراقی می‌گوید:

لَمعهٔ دوازدهم در بیان وصول سالکان به تمامیِ سیرِ الی‌الله و شروع ایشان در سیرِ فی‌الله و تحقیق آن بر هر که به حقیقت، از راه سلوک یا جذبه، این در بگشاید که در خلوتخانهٔ نابود خود نشیند و از ذات و صفات خود کرانه گزیند و خود را و دوست را در آیینهٔ یکدیگر بیند [و] در آیینهٔ دوست، خود را نگرد و در آیینهٔ خود، مطالعهٔ اسماء و صفات دوست کند ... سیرِ الی‌الله تا فنای فی‌الله که فتح، عبارت از آن است [و] بیش نیست که: **لاهجرة بعد الفتح**. یعنی همچنان که بعد از فتح مکه هجرت به مدینه نماند و اجری که بر هجرت مترتب می‌شد منقطع شد، همچنین بعد از فنای فی‌الله که به منزلهٔ فتح مکه است هجرت که سیرِ الی‌الله است نماند زیرا که سیرِ الی‌الله تا فنای فی‌الله بیش نیست ... ترقی در مراتب سیرِ الی‌الله تمام شود، اضافات ساقط افتد و اشارات مضمحل گردد زیرا که اضافت و اشارت از مضاف و مضاف‌الیه و مشیر و مشارالیه ناچار است و در این مقام همهٔ متقابلات، لباسِ اثنینیت بیرون کرده‌اند ... در اینجا زبان حال صاحب خلوت همه این است که: **خلوت بمن اهوی فلم یک غیرنا ولو کان غیری لم‌یصح وجودها**. بلی، بعد از این، اگر سفر بود در او بود و در صفات او، که آن سفر دوم است که سیرِ فی‌الله گویند. ابویزید، قَدَّسَ‌الله تعالی سِرِّه، این آیت بشنید که: **یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فدا**، یعنی روزی که حَشر کنیم پرهیزگاران را به سوی رحمان، گروه‌گروه نعره زد و گفت: **من یکون عنده الی این یحشر**، آنکه نزدیک وی‌اش جاست کجا حَشر کنند. دیگری بشنید گفت: **من اسم الجبار الی الرحمن و من القهار الی الرحیم**، یعنی اگرچه سیرِ الی‌الله منتهی شده، اما سیرِ فی‌الله باقی مانده است و آن را نهایت نیست. پس می‌تواند بود که وی را از اسمی به اسمی حَشر کنند.

حاصل آنکه، هرکس در خودش بمیرد، در خدا زندگی خواهد کرد. پس

فنا علامت بقا و سرحَدِّ بقا است و از اینجا به بعد، صوفی به حیات ابدی که حیات خدا است اتصال می‌یابد و همهٔ کوشش صوفی همین است که به خدا اتصال بیابد، در او محو شود و از راه محو شدن، خدا گردد. و به عقیدهٔ عارفِ کامل، توحید حقیقی واقعی وقتی است که شرکِ «هستی» سالک از میان برخیزد و منصوروار «اَنَاالحق» بگوید زیرا انسان ذاتاً الهی و آسمانی است و خداوند آدم را به صورت و مثال خویش آفریده و او را مظهر صفات خود قرار داده و از عشق ابدی خود او را برخوردار ساخته و قلب او را آیینهٔ جمال خود قرار داده است.

حسین بن منصور حلاج، جان خود را بر سر همین «اَنَاالحق» گفتن گذاشت و مراد او این بود که وجود یکی است و جز خدا چیزی نیست و هر انسانی که تَعَیُّناتِ شخصی را محو کند قائم به حق است و «حق» است. یعنی همین که «من» و «ما» و «تو» از میان برود، جز «او» چیزی باقی نیست.

صوفیه می‌گویند همان طور که درختِ مشتعلی به موسی اننی اناالله گفت، حلاجِ فانی‌شده و به حق اتصال یافته هم «اَنَاالحق» گفت. و اگر «روا باشد اَنَاالحق از درختی، چرا نبود روا از نیک‌بختی؟». این معنی به اندازه‌ای در کتب نظم و نثر عرفا فراوان وارد شده و در همین کتاب به کرّات نقل و بحث شده که احتیاجی به مزید بیان نیست.

مولانای رومی در یکی از غزلهای خود می‌گوید که یک نور و یک حقیقت، ممکن است به هزاران شکل از تمام زوایای عالم وجود بدرخشد و بدون اینکه تغییر و تبدیل در ماهیت آن نور و حقیقت پیدا شود، در هر عهدی در مظهر مخصوصی به نام نبی و ولیّ که شهدای او در نزد خلق‌اند جلوه‌گر شود. و ذیلاً عین غزل را از دیوان شمس تبریزی نقل می‌کنیم:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد | دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار برآمد | گه پیر و جوان شد
گاهی به دل طینت صَلصال فرو رفت | غواص معانی
گاهی ز تک کَهگِل فخار برآمد | زان پس به جنان شد
منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت | آن دلبر زیبا

شمشیر شد و از کف کرّار برآمد | قتّال زمان شد
می‌گشت دمی چند بر این روی زمین او | از بهر تفرج
عیسی شد و بر گنبد دوّار برآمد | تسبیح‌کنان شد
گَه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق | خود رفت به کشتی
گَه گشت خلیل و ز دل نار برآمد | آتش گُل از آن شد
یوسف شد و از مصر فرستاد قَمیصی | روشن‌کنِ عالم
از دیدهٔ یعقوب چو انوار برآمد | تا دید عیان شد
حقا که هم او بود که می‌کرد شبانی | اندر یَدِ بیضا
گَه چوب شد و بر صفت مار برآمد | زان بحر کَفان شد
صالح شد و دعوت همه زان کرد به خلقان | از بهر صلاحی
ناقه شده و از دل کهسار برآمد | فی‌الحال عیان شد
آن عقل که فاضل شد و کامل شد و عاقل | ناگاه چو پیری
خوش مست شد و بر سر کهسار برآمد | برتر ز جوان شد
ایوب شد و صبر همی‌کرد ز کرمان | خود درد و دوا بود
از خانهٔ دل نعرهٔ زنهار برآمد | چشمش همه جان شد
یونس شد و در بطن سَمَک بود به دریا | از بهر طهارت
موسی شد و خواهندهٔ دیدار برآمد | بر طور روان شد
عیسی شد و در مهد همی‌داد گواهی | زان روح مقدس
از معجز او نخل پر از بار برآمد | زان روح روان شد
شق کرد قمر را به سرانگشت اشارت | از غمزهٔ محبوب
کو بدر شد و باز دگر بار برآمد | زان روح روان شد
مسجود ملائک شد و لشکرکش ارواح | زان روح مقدس
شیطان ز حسد بر سر انکار برآمد | مردود زمان شد
چوبی بتراشید و بر و بست دو صد تار | قانونی عالم
صد نالهٔ زار از دل هر تار برآمد | فریادکنان شد
بالله که هم او بود که می‌آمد و می‌رفت | هر قرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب‌وار برآمد | دارای جهان شد
حقا که هم او بود که می‌گفت اَنَاالحق | در صوت الهی

منصور نبود او که بر آن دار برآمد　　نادان به گمان شد
این دَم نه نهان است ببین گر تو بصیری　　از دیدهٔ باطن
این است کزو این همه گفتار برآمد　　در دیده بیان شد
رومی سخن کفر نگفته است و نگوید　　منکر مشویدش
کافر شده آن کس که به انکار برآمد　　از دوزخیان شد
تبریز هم او بود هم او شمس معانی　　در گلشن انوار
او بود که در جوشش اسرار برآمد　　در عشق نشان شد

حسین بن منصور حلاج، به طوری پرده از روی اسرار برداشت و آنچه را سایر بزرگان صوفیه از گفتن به خواص احتراز داشتند، برملا گفت که عامه او را کافر شمرده، حتی مشایخ صوفیه به ملامت او پرداختند و گفتند رعایت شرع، تکلیف عارف است. به اضافه، سِرّ الهی را به نامحرمان فاش ساختن خود مخالف طریقت است. و نیز گفتند که حلاج در عالم جذبه و مستیِ محبت، چنان خیال کرده که به ذات الهی اتصال یافته، در حالی که اتصال او به یکی از صفات الهی بیش نبوده است. البته انسان سِرِّ الهی هست ولی نباید بگوید «اَناالحق» زیرا انسان حقیقت مطلق نیست؛ به این معنی که انسان جزئی از حقیقت هست ولی همهٔ حقیقت نیست. با همهٔ مجادلات و تکفیرها، بزرگان صوفیه توجهی به این حرفها نکرده، گفته‌اند چون سالک در خدا فانی شود، با او متحد می‌گردد، مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد تَعَیُّناتِ قطره بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست می‌تواند بگوید «منم دریا». و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و به جا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود زیرا فردی که مکلف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست. حتی برای عارفِ واصل، دیگر کفر و ایمان در یک حکم است.[1]

۱. مولانا جلال‌الدین رومی در غزلی از کلیات شمس تبریز می‌گوید:
ایمان بَرِ کُفرِ تو ای شاه چه کس باشد　　سیمرغ فلک‌پیما پیش تو مگس باشد
آبِ حَیَوان ایمان، خاکِ سِیَهی کُفران　　بر آتش تو هر دو مانندهٔ خَس باشد

←

قبلاً در موضوع «وحدت وجود» و اینکه جز خدا هیچ «وجود حقیقی» نیست و اینکه هرچه هست خدا است و مابقی «عدمِ هستی‌نما» و «نمود» و «سایه» است سخن گفته‌ایم و احتیاجی به تکرار بحث نیست.

همهٔ این تحقیقات و مباحثات صوفیه برای این بوده که از عقیدهٔ «حلول»، یعنی دخول ذات الوهیّت در هیکل بشر و عقیدهٔ «اتحاد» یعنی مانند هم شدن خدا و بشر، که هر دو عقیده را مردود شمرده‌اند جلوگیری و تبرّی به عمل آمده باشد.[1]

هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب[2] می‌گوید:

> و اما الحلولیة لعنهم‌الله قوله تعالی فماذا بعدالحق اِلاالضلال. از آن دو گروه مطرود که تَوَلا بدین طایفه کنند و ایشان را به ضلالت خود با خود یار دارند، یکی تَوَلا به ابی حلمان دمشقی کنند و از وی روایات آرند، به خلاف آنکه در کتب مشایخ از وی مسطور است و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند اما آن ملاحده، وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند و دیده‌ام اندر کتاب مقدسی که اندر وی طعن کرده است و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عزّ و جلّ بهتر داند از وی، و گروهی دیگر نسبت مقالت به فارِس کنند[3] و وی دعوی کند که این مذهب حسین بن منصور است و بجز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست. و من

→

جان را صفت ایمان شد وین جان به‌نَفَس جان شد — دل غرقهٔ عُمّان شد چه جای نَفَس باشد
شبْ کفر و چراغْ ایمان، خورشید چو شد رخشان — با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد
ایمان گُوَدَت پیش آ، وان کُفر گُوَد پس رو — چون شمع تنت جان شد نی پیش و نه پس باشد

۱. برای مزید اطلاع رجوع شود به کتاب اللمع «باب فی ذکر غلط الحلولیة و اقاویلهم علی مابلغنی» و «باب فی ذکر غلط فی فناء البشریة» و «باب فی ذکر من غلط فی فنائهم عن اوصافهم» (چاپ لیدن، ص ۴۳۳-۴۲۶) و کشف‌المحجوب هجویری (چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۱۵).

۲. چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۳۴.

۳. بعد از کشته شدن حسین بن منصور حلاج پیروان او در گرد دو نفر مجتمع شدند: یکی ابو عمر الهاشمی در اهواز و دیگر فارِس الدینوری در خراسان و از این دستهٔ اخیر است که فرقهٔ «فارِسیه» بیرون آمد.

ابوجعفر صیدلانی را دیدم با چهار هزار اندر عراق پراکنده که از حلاجیان بودند، جمله بر فارِس بدین مقالت لعنت می‌کردند و اندر کتب وی که مصنفات وی است بجز تحقیق چیزی نیست. و من که علی بن عثمان الجلابی‌ام می‌گویم من ندانم که فارِس و ابوحلمان که بودند و چه گفتند اما هر که قائل باشد به مقالتی به خلاف توحید، و تحقیق وی را اندر دین هیچ نصیب نباشد و چون دین که اصل است مستحکم نبود تصوّف که نتیجه و فرع است اولیٰ‌تر که باخلل باشد، از آنکه اظهار کرامات و کشف آیات جز بر اهل دین و توحید صورت نگیرد.

و نیز هُجویری در مبحث جمع و تفرقه می‌گوید:[۱]

جمع، جمعِ همت است اندر معنی مطلوب خود و گروهی را کشف این اندر مقامات باشد و گروهی را اندر احوال. و اندر هر دو وقت، مرادِ صاحب‌جمع به بقای آن، به نفی مراد محصول باشد ... چنان‌که جمعِ همت یعقوب به یوسف که جز همت او وی را همت نمانده بود و جمعِ همت مجنون اندر لیلی ... و مانند این، چنان‌که ابو یزید روزی در صومعه بود یکی بیامد و گفت بایزید اندر خانه هست؟ وی گفت اندر این خانه بجز حق چیزی دیگر هست؟

صوفیِ منقطع از ما سَوَیٰ‌الله که وارد عالم توحید و یگانگی شده، هم می‌تواند بگوید که او چیزی نیست و عدم است و هم می‌تواند بگوید که خود او همهٔ چیزها است.

سَماع

نظراً حالت جذبه و اشراق و از خویش رفتن و فنا، امر غیرارادی است که اختیار عارف تأثیری در ظهور آن ندارد ولی بزرگان صوفیه از همان

---

۱. چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۳۱.

دوره‌های قدیم به این نکته پی بردند که اضافه بر استعداد صوفی و علل و مقدماتی که او را برای منجذب شدن قابل می‌سازد وسایل عملی دیگری که به اختیار و ارادهٔ سالک است نیز برای ظهور حال فنا مؤثر است بلکه برای پیدا شدن «حال» و «وجد» عامل بسیار قوی محسوب است، از جمله موسیقی و آواز خواندن و رقص که همهٔ آنها تحت عنوان «سَماع» درمی‌آید.

سَماع که به طور کلّی در نظر متشرعین و فقها مذموم است و گناه شمرده می‌شود[1] نزد اکثر بزرگان صوفیه از راههای مهم وصول به حالت وجد شمرده می‌شود؛ به این معنی که گفته‌اند سَماع حالتی در قلب ایجاد می‌کند که «وجد» نامیده می‌شود و این وجد حرکات بدنی به وجود می‌آورد که اگر حرکات غیرموزونی باشد «اضطراب» و اگر حرکات موزونی باشد کف زدن و رقص است.[2]

همان طور که عارف از راه چشم، به جلال و عظمت خدا پی می‌برد و از راه جمع کردنِ فکر و ذکر دائم، به خدا اُنس می‌گیرد و به قول جامی:

بس که در قلب فکار و چشم بیمارم تویی
هرچه پیدا می‌شود از دور پندارم تویی

از راه گوش نیز ممکن است به طوری مجذوب به خدا شود که در هر نغمهٔ موزونی حمد و ثنای الهی را بشنود.

البته باید این نکته را در نظر داشت که صوفی طبعاً اهل دل و احساسات است و به حکم تمایلات فطری سر و کارش با عواطف لطیفه و تخیلات زیبا

---

۱. رجوع شود به کتاب تلبیس ابلیس، ص ۲۶۷ـ۲۳۷؛ نقد مسالک الصوفیه فی الغناء و السماع.

۲. رجوع شود به کتاب احیاءالعلوم غزالی (ج ۲، چاپ مصر، ص ۲۶۹ـ۲۳۶) که تحت عنوان «کتاب آداب السماع و الوجد» به تفصیل در این موضوع بحث کرده است و نیز مراجعه شود به کتاب عوارف‌المعارف سهروردی، تحت عنوانِ «الباب الرابع و بالعشرون فی القول فی السماع» (حاشیهٔ احیاءالعلوم، چاپ مصر، ج ۲، ص ۲۲۲) و کتاب کشف المحجوب هُجویری، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۲۴، تحت عنوان: «باب احکام السماع» و رسالهٔ قُشیریه (چاپ مصر، ص ۱۸۴) و کتاب کیمیای سعادت غزالی (چاپ هندوستان، ص ۱۷۱)، «اصل هشتم در آداب سَماع و وجد و حرام و حلال آن و آثار و آداب آن».

است و اگر چنین نبود، به راه سیر و سلوک نمی‌افتاد. بنابراین واضح است که مذاق جانش تا چه اندازه از شنیدن آواز خوش و نغمهٔ دلکش متلذّذ می‌شود و نیز باید، به طوری که در علم معرفت‌النفس محرز است، به اصول و قوانین و احکام عاطفهٔ زیبایی‌دوستی متوجه بود و دانست همان طور که چشم و گوش از وسایل حسیِ مهمِ استشعار به زیبایی است، خیال و تفکر نیز از وسایل لذت‌بردن است. حتی گاهی توجه به الوان و اَشکال و نغمات، کم شده و ذهن به معانی اشیای زیبا متوجه می‌گردد؛ به این معنی که اشیا، رموزی می‌شوند که عواطف او را برمی‌انگیزانند.

برای صوفی که مقهور احساسات و عواطف است و عاطفهٔ زیبایی‌دوستی و محبت به جمال در او متمکن شده و از عالَم حس به عالَم معنی راه یافته است، اندک زیباییِ الوان و موزونیتِ اَشکال و توافق نغمات کافی است که در عالم معانی مجال وسیعی به دست آورده، زمام خیال را رها کند و از زیباییهای معنوی لذت ببرد و چون هر عاطفه و هر انفعالِ نَفْسی توأم با حالت بدنی و حرکت جسمی است دست‌افشان و پای‌کوبان شود.

به عقیدهٔ صوفی هر موجودی به زبانِ سِرِّ خود حمد خدا می‌سراید؛ فقط باید گوشِ دل شنوا باشد تا از هر ذره‌ای سرود آسمانی بشنود. به قول حاج ملا هادی حکیم سبزواری متخلص به اسرار:

موسیی نیست که دعویِ اَنَاالحق شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوشِ اسرارشنو نیست وگرنه اسرار
بَرَش از عالم معنی خبری نیست که نیست

به این معنی که، به اعتقاد عرفا خداوند، هر موجودی را چنان ملهم فرموده که با زبان مخصوص به خود حمد و ثنای او را به جای آورد، به طوری که باید گفت که جمیع اصواتی که در دنیا هست، مِن حیثِ‌المجموع، نغمه‌ای تشکیل می‌دهد که نغمهٔ مجد الهی و سرود عظمت او است. بنابراین برای اهل دل و آنهایی که موسی‌وار گوشِ اسرارشنو دارند آواز خداوند از هر چیزی بلند است و از هر ذره‌ای بانگ آسمانی می‌شنوند و احساس حال و شوق و

جذبه و وجد می‌کنند، خواه بانگ مؤذن باشد، خواه فریاد راهگذر، خواه تَرتیل قرآن باشد، خواه نغمهٔ چنگ و رباب، وزش باد باشد یا فریاد حیوان، ریزش آب باشد یا نغمهٔ مرغانِ چمن، به ذکرش هرچه بینی در خروش است.

اعتدال و صفای نَفْس یکی از وسایل مهم کمال است و چون موسیقی صیقل روح است و نَفْس را رقیق و لطیف می‌کند و مقوّی شور و شوق و طلبِ سالکِ صادق است، به استثنای بعضی از فِرَقِ ظاهربین و خشک صوفیه[۱] که سلوک را عبارت از پیروی از ظواهر شرع دانسته و غالباً از همان ظواهر خارج نمی‌شوند، غالب صوفیه سَماع را ممدوح شمرده‌اند.

فیثاغورث و افلاطون می‌گفته‌اند که تأثیر موسیقی و نغمات موزون در انسان از آن جهت است که یادگارهای خوشِ موزونِ حرکات آسمان راکه در عالَمِ ذَرّ و عالم قبل از تولد می‌شنیده و به آن معتاد بوده‌ایم، در روح ما برمی‌انگیزاند. به این معنی که قبل از آنکه روح ما از خداوند جدا شود نغمات آسمانی می‌شنیده و به آن مأنوس بوده‌ایم و موسیقی به واسطهٔ آنکه آن یادگارهای گذشته را بیدار می‌کند ما را به وجد می‌آورد و همین عقیده است که در گفته‌های عرفا مخصوصاً اشعار آنها دیده می‌شود، از جمله مولانا جلال‌الدین رومی در مجلّد چهارم مثنوی، در «سبب هجرت ابراهیم ادهم و ترک مُلک خراسان» می‌گوید:

لیک بُد مقصودش از بانگ رَباب   همچو مشتاقان خیال آن خطاب
نالهٔ سُرنا و تهدید دُهُل   چیزکی مانَد بِدان ناقورِ کُل
پس حکیمان گفته‌اند این لحنها   از دوارِ چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق   می‌سرایندش به طنبور و به حلق
مؤمنان گویند کاثار بهشت   نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم   در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گِل شکی   یادمان آید از آنها اندکی
لیک چون آمیخت با خاکِ کَرَب   کی دهد این زیر و این بم آن طرب

---

۱. از قبیل پیروان بهاءِالدین نقشبند بخاری که در سال هفتصد و نود و یک وفات یافته که هنوز هم موجودند و به فرقهٔ «نقشبندیه» معروف‌اند [و] با سَماع مخالف‌اند.

آب چون آمیخت با بول و کُمیز — گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز
چیزکی از آب هستش در نهاد — بول گیرش آخر آتش‌کش فتاد
گر نجس شد آب این طبعش بماند — کآتش غم را به طبع خود نشاند
پس غذای عاشقان آمد سَماع — که در او باشد خیال اجتماع
قوّتی گیرد خیالات ضمیر — بلکه صورت گردد از بانگ صفیر
آتش عشق از نواها گشت تیز — آن چنان که آتشِ آن جوزِ ریز

بعد مولانای رومی «حکایت آن مرد تشنه که از سَرِ جوزْبُن، جوز در آب می‌ریخت که در کوه بود و در لب نمی‌رسید تا به افتادنِ جوز، بانگ آب بشنود و او را چون سَماعِ آبْ‌بانگ در طرب می‌آورد» [را] آورده و در ضمنِ حکایت، به مدح شاگرد خود حسام‌الدین چلبی پرداخته، می‌گوید:

همچنین مقصود من زین مثنوی — ای ضیاءالحق حسام‌الدین تویی
مثنوی اندر فروع و در اصول — جمله آنِ توست و کردستی قبول
در قبول توست عزّ و مقبلی — زانکه شاه جان و سلطان دلی
قصدم از الفاظ او راز تو است — قصدم از انشاش آواز تو است
پیش من آوازت آواز خداست — عاشق از معشوق حاشا کی جداست
اتصالی بی‌تَکَیُّف بی‌قیاس — هست ربّ‌النّاس را با جان ناس

حاصل آنکه صوفیه سَماع را آرامِ دلِ عاشق و غذای جان و دوای دردِ سالک می‌شمرند و معتقدند که ترانهٔ دلنواز رَباب و بانگ جانسوزِ نِی سبب جمعیت حال و آرامش روح عارف است و آواز خوش و ترانهٔ موزون نشانه‌ای است از عالم ارواح و پیکی است که از عالم قدس مژدهٔ آسمانی می‌رساند.

شیخ سعدالدین حموی از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری و مصاحبین محیی‌الدین ابن‌العربی و صدرالدین قونوی و یکی از بزرگان عرفای قرن هفتم می‌گوید:

دل وقت سَماع بوی دلدار بَرَد — جان را به سراپردهٔ اسرار بَرَد
این زمزمه مَرکبی‌ست مر روح تو را — بردارد و خوش به عالَمِ یار بَرَد

ذوالنون مصری گفته: «سَماع، واردِ حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند [و هر] که آن را به حق شنود، به حق راه یابد و هر که به نَفْس شنود در زندقه افتد.»[۱]

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء در شرح حال عرفا، گفته‌های هر یک را راجع به سَماع ذکر می‌کند که بعضی از آنها را در اینجا نقل می‌کنیم. از جمله در شرح حال سهل بن عبدالله تُستری نوشته که:

نقل است که چون سهل سَماعی شنیدی او را وجدی پدید آمدی. بیست و پنج روز در آن وجد بماندی و طعام نخوردی و اگر زمستان بودی عرق می‌کردی که پیراهنش تر شدی. چون در آن حالت علما از او سؤال کردندی، گفتی: از من مپرسید که شما را از من و از کلام من در این وقت هیچ منفعت نباشد.

از جُنید بغدادی «پرسیدند که چه حالت است که مرد آرمیده باشد، چون سَماع شنود اضطراب در وی پدید آید؟ گفت: حق تعالی ذریّت آدم را در میثاق خطاب کرد که الست بربکم. همهٔ ارواحِ مستغرق لذت آن خطاب شدند. چون در این عالم سَماع شنوند، در حرکت و اضطراب آیند.»

در شرح حال ابوبکر شبلی نوشته که: «نقل است که یک بار چند شبانه‌روز در زیر درختی رقص می‌کرد و می‌گفت هو هو. گفتند: این چه حالت است؟ گفت: این فاخته بر این درخت می‌گوید کوکو، من نیز موافقت او را می‌گویم هو هو».

و نیز عطار در تذکرة الاولیاء در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی نوشته که چون شیخ ابوسعید ابوالخیر به دیدن ابوالحسن خرقانی آمد وقتی «چون از نان خوردن فارغ شدند شیخ بوسعید گفت: دستوری بود تا چیزی برگویند. شیخ گفت: ما را پروای سَماع نیست لیکن بر موافقت تو بشنویم. به دست بر بالشی می‌زدند و بیتی برگفتند و شیخ در همه عمر خویش همین نوبت به سَماع نشسته بود. مریدی بود شیخ را، ابوبکر خَرَقی گفتندی و مریدی دیگر.

---

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۹.

در این هر دو، چندان سَماع اثر کرد که رگ شقیقهٔ هر دو برخاست و سرخی روان شد. بوسعید سر برآورد و گفت: ای شیخ، وقت است که برخیزی. شیخ برخاست و سه بار آستین بجنبانید و هفت بار قدم بر زمین زد و جمله دیوارهای خانقاه در موافقت او در جنبش آمدند. بوسعید گفت: باش که بناها خراب شوند. پس گفت: بعزة الله که آسمان و زمین موافقت تو را در رقصند.» [و نیز] «نقل است که شیخ بوسعید گفت: شبلی و اصحاب وی در سایهٔ طوبی موافقت کردند و من گوشهٔ مرقّع شبلی دیدم در آن ساعت که در وجد بود و طواف همی‌کرد. پس شیخ گفت: ای بوسعید، سَماع کسی را مسلّم بود که از زِبَر تا عرش گشاده بیند و از زیر تا تحت‌الثَریٰ. پس اصحاب را گفت: اگر از شما پرسند که رقص چرا می‌کنید بگویید بر موافقت آن کسان برخاسته‌ایم که ایشان چنین باشند و این کمترین پایه است اندر این باب.» [و نیز] «نقل است که شیخ بوسعید و شیخ ابوالحسن خواستند که بسط آن یک بدین آید و قبض این یک بدان شود. یکدیگر را در بر گرفتند. هر دو صفت نقل افتاد. شیخ بوسعید آن شب تا روز سر بر زانو نهاده بود و می‌گفت و می‌گریست و شیخ ابوالحسن همه شب نعره همی‌زد و رقص همی‌کرد. چون روز شد شیخ ابوالحسن باز آمد و گفت: ای شیخ، اندوه به من باز ده که ما را با آن اندوه خود خوشتر است. تا دیگر بار نقل افتاد. پس بوسعید را گفت: فردا به قیامت در مَیا که تو همه لطفی، تاب نیاری تا من نخست بروم و فَزَع قیامت بنشانم، آنگاه تو در آی.»

از شیخ علی رودباری از معاصرین جُنید «پرسیدند از وجد در سَماع. گفت مکاشفت اسرار است به مشاهدهٔ محبوب.»

شیخ ابواسحاق شهریار کازرونی که به سَماع ولع بسیار داشته گفته: «سَماع را تشنگی دائم باید و شوق دائم که هرچند بیش خورد وی را تشنگی بیش بود.» و گفت: «چه کنم حکم سَماعی را که چون قاری خاموش شود آن منقطع گردد و سَماع باید که به سَماع متصل باشد پیوسته چنان که هرگز نگردد.»

شیخ ابوعثمان مغربی گفته: «هر که دعوی سَماع کند و او را از آواز مرغان و آواز دَدها و از باد او را سَماع نبود، در دعوی سَماع دروغزن است.»

شیخ ابوالقاسم نصرآبادی گفته: «هر چیزی را قوّتی است و قوّت روح سَماع است.»

شیخ عطار در حال شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته: «نقل است که استاد ابوالقاسم سَماع را معتقد نبود. یک روز به درِ خانقاه شیخ می‌گذشت و در خانقاه سَماعی بود. بر خاطر استاد بگذشت که قوم چنین فاش سر و پای برهنه کرده برگردند در شرع، عدالت ایشان باطل بود و گواهی ایشان نشنوند. شیخ درحال کسی از پس استاد بفرستاد که بگو ما را در صف گواهان کی دیدی که گواهی نشنوند یا نه.»

محمد بن منور در کتاب اسرار التوحید، در حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته: «**الحکایة**: هم در آن وقت که شیخ ما به قاین بود، امامی دیگر بود آنجا سخت بزرگوار. او را خواجه امام محمد قاینی گفتندی. چون شیخ ما آنجا رسید او به نزدیک شیخ آمد به سلام و بیشتر اوقات در خدمت شیخ بودی و به هر دعوتی که شیخ را بردندی او به موافقت شیخ حاضر آمدی و به سَماع بنشستی. روزی بعد از دعوت سَماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جملهٔ جمع در آن حالت بودند و وقتی خوش پدید آمد. مؤذن بانگ نماز پیشین گفت و شیخ همچنان در حال بود و جمع در وجد رقص می‌کردند و نعره می‌زدند و در میان آن حالت امام محمد قاینی گفت: نماز، نماز. شیخ ما گفت که ما در نمازیم و همچنان در رقص بودند. امام محمد ایشان را بگذاشت و به نماز شد[1].»

جامی در نفحات‌الانس، در شرح حال شیخ روزبهان بَقلی[2] نوشته که: «وی

---

۱. اسرارالتوحید، چاپ فاضل محترم آقای بهمنیار، استاد دانشگاه طهران، ص ۱۸۶.

۲. ابومحمد روزبهان بَقَلی فسوی از معاریف عرفای قرن ششم و متوفی در سنهٔ ششصد و شش، شارح طواسین حسین بن منصور حلاج و صاحب تفسیر معروف که شرح حال و تعداد اغلب مصنفات او در کتاب شدّالازار (مزارات شیراز) تألیف جُنید شیرازی از معاصرین خواجه حافظ شیرازی که در حدود سنهٔ هفتصد و نود و یک تألیف شده (و اکنون به تصحیح حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی و فاضل معظم آقای عباس اقبال در تحت طبع است) مسطور است. از جملهٔ مصنفات شیخ روزبهان رسالهٔ بسیار شیوایی است به فارسی موسوم به عبهرالعاشقین که یک نسخهٔ مصحح و متقنی متعلق به این جانب است. موضوع این رساله عشق و مراحل و مراتب آن است که در طی سی و دو فصل وصف شده است.

شیخ روزبهان از حیث عظمت مقام عرفانی و از جهت وجد و حال، در عرض شیخ ←

را تصنیفات بسیار است، چون تفسیر عرائس و شرح شطحیات عربی و فارسی و کتاب الانوار فی کشف‌الاسرار و غیر آن که تعداد آن طولی دارد. در کتاب الانوار فی کشف‌الاسرار آورده است که قوّال باید که خوبروی بود که عارفان در مجمع سَماع به جهت ترویح قلوب به سه چیز محتاج‌اند: روایح طَیِّبه و وجه صَبیح و صوت ملیح. بعضی گفته‌اند که از این قوّال اجتناب بهتر است زیرا که این چنین کار، عارفی را مسلّم آید که طهارت قلب او به کمال رسیده باشد و چشم او از دیدن غیر حق پوشیده باشد. گویند که پنجاه سال در جامع عتیق در شیراز تذکیر کرد و وعظ گفت. اول که به شیراز درآمد و می‌رفت تا مجلس گوید، شنید که زنی دختر خود را نصیحت می‌کرد که: ای دختر، حُسن خود را با کس اظهار مکن که خوار و بی‌اعتبار می‌گردد. شیخ گفت: ای زن، حُسن به آن راضی نیست که تنها و منفرد باشد. او همه آن می‌خواهد که با عشق قرین باشد. حُسن و عشق در ازل عهدی بسته‌اند که هرگز از هم جدا نباشند. و بر اصحاب از استماع آن چندان وجد و حال عارض شد که بعضی درآنْ برفتند از عالم.»

جلال‌الدین رومی پس از غیبت شمس تبریزی که در سال ششصد و چهل و پنج اتفاق افتاده، غالب اوقات خود را در فراق شمس به سَماع می‌گذرانید، چندان که مورد انکار و اعتراض شدید فقها و متشرعین قونیه واقع شد ولی او توجهی به بدگویان و ظاهربینان نداشت. فرزند مولانا، سلطان ولد، می‌گوید:

نیست این را نهایت آن سلطان   باز گو چون شد از فراق و چسان
روز و شب در سَماع رقصان شد   بر زمین همچو چرخ گردان شد

→ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر است و از مفاخر فارس است و سعدی در یکی از قصاید خود نام او را در مقام قسم آورده است که ابیات ذیل از آن قصیده نقل می‌شود:

خوشا سپیده‌دمی باشد آنکه بینم باز   رسیده بر سر الله‌اکبر شیراز
نه لایق ظلمات است بالله این اقلیم   که تختگاه سلیمان بُد است و راه حجاز
هزار پیر ولیّ بیشتر بود در وی   که کعبه بر سر ایشان همی‌کند پرواز
به ذکر و فکر و عبادت به روح شیخ کبیر   به حق روزبهان و به حق پنج نماز
که گوش دار تو این شهر نیکمردان را   ز دست کافر و بددین و ظالم و غمّاز

بانگ و افغان او به عرش رسید / ناله‌اش را بزرگ و خُرد شنید
سیم و زر را به مطربان می‌داد / هرچه بودش ز خان و مان می‌داد
یک زمان بی‌سَماع و رقص نبود / روز و شب لحظه‌ای نمی‌آسود
تا حدی که نماند قوّالی / که ز گفتن نماند چون لالی
همشان را گلو گرفت از بانگ / جمله بیزار گشته از زر و دانگ
غلغله اوفتاد اندر شهر / شهر چه بلکه در زمانه و دهر
کاین چنین قطب و مفتی اسلام / کوست اندر دو کَوْن شیخ و امام
شورها می‌کند چو شیدا او / گاه پنهان و گه هویدا او
خلق از وی ز شرع و دین گشتند / همگان عشق را رهین گشتند
حافظان جمله شعرخوان شده‌اند / به سوی مطربان روان شده‌اند
پیر و برنا سَماعْباره شدند / بر بُراقِ وَلا سواره شدند
وِرد ایشان شده است بیت و غزل / غیر این نیستشان صلات و عمل
عاشقی شد طریق و مذهبشان / غیر عشق است پیش‌شان هذیان
کفر و اسلام نیست در رهشان / شمس تبریز شد شهنشه‌شان
گفته منکر ز غایت انکار / نیست بر وفق شرع و دین این کار
جان و دین را شمرده کفر آن دون / عقل کُل را نهاده نام جنون

افلاکی در مناقب‌العارفین، در شرح حال مولانا جلال‌الدین رومی نوشته: «در آن غَلَبات شور و سَماع که مشهور عالمیان شده بود، از حوالی زرکوبان می‌گذشت مگر آواز ضربِ تق‌تقِ ایشان به گوش مبارکش رسیده، از خوشیِ آن ضرب شوری عجیب در مولانا ظاهر شد و به چرخ درآمد. شیخ نعره‌زنان از دکان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده، بی‌خود شد. مولانا او را در چرخ گرفته، شیخ از حضرتش امان خواست که مرا طاقت سَماع خداوندگار نیست، از آنکه از غایت ریاضتِ قوی، ضعیف‌ترکیب شده‌ام. همانا که به شاگردان دکان اشارت کرد که اصلاً ایست نکنند و دست از ضرب باز ندارند تا مولانا از سَماع فارغ شدن. همچنان از وقت نماز ظهر تا نماز عصر مولانا در سَماع بود. از ناگاه گویندگان رسیدند و این غزل آغاز کردند:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکّان زرکوبی
زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی»[۱]

و نیز راجع به وفات شیخ صلاح‌الدین زرکوب که خلیفهٔ مولانای رومی بود و در حیات او در سنهٔ ششصد و پنجاه و هفت درگذشت، نوشته که بنا به وصیت خودش که خواسته بود آیین عزا در جنازهٔ او به عمل نیاید بلکه چون از محنت‌خانهٔ جهان رهایی یافته، به عالم جاویدان اتصال می‌یابد، با ساز و سَماع او را به خاک بسپارند.[۲]

و مولانا بیامد و سر مبارک را باز کرده، نعره‌ها می‌زد و شورها می‌کرد و فرمود تا نقاره‌زنان و بشارت آوردند. و از نفیرِ خَلقان قیامت برخاسته بود و هشت جوق گویندگان در پیش جنازه می‌رفتند و جنازهٔ شیخ را اصحاب کِرام برگرفته بودند و خداوندگار تا تربت «بهاءِ ولد» چرخ‌زنان و سماع‌کنان می‌رفت و در جوار سلطان‌العلماء بهاءِ ولد به عظمت تمام دفن کردند. و ذلک غرّهٔ شهر محرم‌المکرم سنهٔ سبع و خمسین و ستمائة.[۳]

حاصل آنکه، سَماع در بین صوفیه انتشار یافت و سبب انشقاق و اختلاف شد. دسته‌ای سَماع را امری مشروع و پسندیده و از قبیل عبادات شمردند

---

۱. نقل از رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی، تألیف فاضل محترم آقای بدیع الزمان فروزانفر، ص ۱۰۷.
۲. فرزند مولانا جلال‌الدین رومی، موسوم به سلطان ولد، در ولدنامه راجع به این وصیت شیخ صلاح‌الدین زرکوب می‌گوید:

شیخ فرمود در جنازهٔ من — دُهُل آرید و کوس با دف‌زن
سوی کویم برید رقص‌کنان — خوش و شادان و مست و دست‌افشان
تا بدانند کاولیای خدا — شاد و خندان روند سوی لقا
مرگشان عیش و عشرت و سور است — جایشان خُلدِ عَدنِ پُرحور است
این چنین مرگ با سَماع خوش است — چون رفیقش نگار خوب‌کش است
همه از جان و دل وصیت را — بشنیدند بی‌ریا به صفا

۳. نقل از رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی، آقای فروزانفر، ص ۱۱۰.

[و] دسته‌ای دیگر آن را خلاف شرع و مبتدع شمرده، سایق به گناه دانستند زیرا دسته‌ای از مبتدیان و خامان، مجالس سَماع را محل هوا و هوس و اظهار تمایلات نفسانی قرار دادند. این است که ذوالنون مصری می‌گفته: «سَماع، واردِ حق است که دلها بدو برانگیزد و [بر] طلب وی حریص کند [و] هر که آن را به حق شنود، به حق راه یابد و هر که به نفس شنود اندر زندقه افتد.» و ابوعلی رودباری می‌گفته: «کاشکی ما از این سَماع سر به سر برهیمی[1].»

شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوعمرو نجید نوشته که: «نقل کرده‌اند که شیخ ابوالقاسم نصرآبادی با او به هم در سَماع بود. بوعمرو گفت: این سَماع چرا می‌شنوی؟ گفت: سَماع شنویم بهتر از آنکه بنشینیم و غیبت کنیم و شنویم. بوعمرو گفت: اگر در سَماع یک حرکت کرده‌اید که توانی که نکنی صد ساله غیبت از آن به.»

از شیخ علی رودباری پرسیدند: «چه گویی در کسی که از سَماع ملاهی چیزی بشنود، گوید مرا حلال است که به درجه‌ای رسیدم که خلاف احوال در من اثر نکند. گفت: آری، رسیده است ولیکن به دوزخ[2].»

شیخ ابوسعید خرّاز گفته که من در عالم خواب پیغمبر را دیدم می‌آمد. من در آن حال با خود بیتی می‌خواندم و انگشت بر سینه می‌زدم. پیغمبر فرمود که: «شرّ این از خیر این بیش است. یعنی سَماع نباید کرد[3].»

هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب، باب مخصوصی به نام «باب احکام السماع[4]» نوشته و نظر اعتدال و میانه‌روی اتخاذ کرده است و می‌گوید که سَماع، به خودی خود، نه خوب است و نه بد، بلکه از نتایج آن باید حکم کرد زیرا طبایع مختلف است و نمی‌توان بر یک حکم قطع کرد. مستمعان بر دو قسم‌اند: یک دسته معنی شنوند و دستهٔ دیگر صورت. پس هم فواید آن بسیار است و هم آفات آن در شخصِ شَقی شقاوت برمی‌انگیزاند و در اهل سعادت

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۲۸.
۲. تذکرة الاولیاء عطار، ج ۲، ص ۲۸۷.
۳. تذکرة الاولیاء عطار، ج ۲، ص ۴۱.
۴. چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۲۴.

بر سعادت می‌افزاید. در یکی راه اتصال به حق و وصول به عالَمِ کشف و شهود است، و در دیگری سبب هیجان هوای نَفْس. و نیز هُجویری به تفصیل در اختلاف مشایخ در سَماع بحث نموده که سَماع در مشاهدت محال است یعنی در مقام وصل، عارف مستغنی از سَماع است پس آلت مبتدیان است که بدان وسیله از پراکندگیهای غفلت مجتمع شوند و گروهی سَماع را آلت حضور شمرده‌اند و نیز به تفصیل از مراتب اهل سَماع صحبت نموده، حکایاتی از تأثیر سَماع در درویشان می‌آورد که هر که تفصیل آن را بخواهد به کشف‌المحجوب مراجعه کند.

غزالی و سهروردی نیز سَماع را با تقریباً همین شروط روا می‌داشته‌اند و شیخ سعدی نیز از آنها پیروی نموده، می‌گوید:

نگویم سَماع ای برادر که چیست   مگر مستمع را بدانم که کیست
گر از برج معنی پَرَد طیر او   فرشته فرو ماند از سیر او
وگر مرد لهو است و بازی و لاغ   قویتر شود دیدش اندر دماغ
پریشان شود گُل به باد سحر   نه هیزم که نشکافدش جز تبر
جهان پرسَماع است و مستی و شور   ولیکن چه بیند در آیینه کور
نبینی شتر بر سَماعِ عرب   که چونش به رقص اندر آرد طرب
شتر را چو شور و طرب در سر است   اگر آدمی را نباشد خر است

جامی در نفحات‌الانس، در شرح حال ابوبکر رازی بجلی نوشته که:

کسی ابوبکر رازی را گفت که در سَماع چه گویی؟ گفت: بس فتنه‌آمیز است و طرب‌انگیز. خویشتن را از فتنه گوشه می‌دار. گفت: نه مشایخ آن کرده‌اند؟ گفت: دوست پدر، آن وقت که وقتِ تو چون وقتِ ایشان شود تو همچنان کن.

و نیز سعدی دربارهٔ رقص معتقد است که چون از رویِ بی‌خودی و وجد پیدا شود روا است و می‌گوید:

چو شوریدگان می‌پرستی کنند   به آواز دولاب مستی کنند
به چرخ اندر آیند دولاب‌وار   چو دولاب بر خود بگریند زار

مکن عیب درویش مدهوش مست | که غرق است ازان می‌زند پا و دست
ندانی که شوریده‌حالان مست | چرا برفشانند در رقص دست
گشاید دری بر دل از واردات | فشاند سَرِ دست بر کائنات
حلالش بود رقص بر یاد دوست | که هر آستینیش جانی در اوست
گرفتم که مردانه‌ای در شنا | برهنه توانی زدن دست و پا
بکَن خرقهٔ نام و ناموس و زَرق | که عاجز بود مرد با جامه غرق

اما «پاره کردن خرقه» و «دریدن جامه» و «پیرهن دریدن» و «کندن خرقه» و «دور انداختن خرقه» و «خرقه از سر به در آوردن» که به حد وفور ذکر آن در اشعار صوفیه دیده می‌شود و سعدی در دو بیت اخیر به آن اشاره کرده است، عبارت از این است که چون صوفی در حال رقص و غلبهٔ شور و وجد و آشفتگی و بشولیدگی، پشت پا به دنیا زده و سَرِ دست بر کائنات می‌افشانده، جامه پاره می‌کرده و به طرف نوازندگان و خوانندگان یا در جمع حضار می‌انداخته [و] به موجب آداب مخصوصی در بین آنها قسمت می‌شده و از آثار متبرکه به شمار می‌رفته که غالباً در بین مریدان خرید و فروش می‌شده است. شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر بن محمد سهروردی، باب بیست و پنجم کتاب عوارف‌المعارف را مخصوص به ذکر «آداب السماع و حکم التخریق و اشارات المشایخ فی ذلک» کرده است که حاصلش این است که تصوّف بر صدق و راستی و خلوص نیّت و آداب پسندیده و وقار بنا شده و هرچه در آن هست باید به جِد گرفته شود نه به هزل. از جمله حضور در مجلس سَماع باید توأم با پاکی نیّت و صفای ضمیر و راستی و وقار باشد و از هزل و هوای نَفْس برکنار باشد. پس از این مقدمات، از پاره کردن جامه (تمزیق‌الثیاب) و افکندن خرقه (رمی‌الخرقه) و افتادن عمامه از سر صحبت می‌کند که باید خالی از تکلف و تصنع و ریا باشد و شرح می‌دهد که برای تقسیم آنها، اگر شیخی در مجلس حاضر باشد حکم با او است و اِلا با شروط خاصی تقسیم می‌شود. از این قبیل که اگر به قصد، به طرف خواننده یا نوازنده انداخته شده، متعلق به او است؛ اگر نوازنده یا قوّال صوفی باشد در حکم یکی از افراد مجمع است؛ اگر اجیر باشد حقی ندارد و اگر تبرّعاً بنوازد یا بخواند حق می‌برد. اگر کسی از حق خود بگذرد و به سایر افراد ایثار کند و یا آنکه حق

خود را به شخص معینی منتقل سازد چه حکمی دارد که برای تفصیل باید به آن کتاب مراجعه کرد و ضمناً به این نکتهٔ دقیق پی برد که بزرگان صوفیه تا چه اندازه در ترتیب مقامات و آداب مسلک تصوّف اهتمام نموده و در تربیت و پرورش سالک همهٔ دقایق را در نظر گرفته‌اند.

به مناسبت بحث از سماع و رقص، بجا است که به نحو اجمال عقیدهٔ بعضی از صوفیه راکه معتقد بوده‌اند که پرستش جمالِ صوری و عشق و دلباختگی به زیباییِ مجازی راه وصول به جمالِ معنوی یعنی جمال مطلق است نیز ذکر کنیم.

این دسته از عرفا، از قبیل احمد غزالی، برادر حجت‌الاسلام غزالی، و فخرالدین عراقی و اوحدالدین کرمانی و امثال آنها می‌گفته‌اند که جمالِ ظاهر، آیینهٔ طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را بر اساس زیبایی‌دوستی متکی ساخته و به تمام مظاهر زیبایی، از جمله صورت زیبا عشق می‌ورزیده‌اند و معانی عرفانی را با لغات و اصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشق و معشوق بیان می‌کرده‌اند که آثار آن به حد وفور در اشعار صوفیه مخصوصاً در غزل نمایان است تا آنجا که کلمهٔ «شاهد» راکه در لغت به معنی «گواه» است صوفیه رمز قرار داده‌اند بر پسر زیبا. به این معنی که او را «شاهد[1]» صُنع خدا می‌گفته‌اند و در دورهٔ ابوسعید کلمهٔ شاهد را به

---

۱. ثعالبی در کتاب الکنایات در لغت شاهد می‌گوید که صوفیه کلمهٔ «شاهد» را رمز کردند بر پسر زیبا، به این معنی که او شاهد صُنع خدا است و در دورهٔ ابوسعید عرفا کلمهٔ «شاهد» را مترادف با لغت «خوب» و «زیبا» استعمال می‌کرده‌اند، یعنی مثلاً می‌گفته‌اند فلان چیز شاهد است یعنی خوب است یا زیبا است.

یکی از معاریف عرفا می‌رفت. جماعتی از مریدان که با او روان بودند، از دور زنی را دیدند. یکی از مریدان آهسته به دیگری گفت «حجت». چون آن زن نزدیک شد و اتفاقاً روی او را دیدند که روی زنی زشت و پیر بود. شیخ که نجوای دو مرید را با یکدیگر فهمیده و لغت «حجت» را شنیده بود، به مزاح گفت «حجة بالغة».

ثعالبی در چهارصد و سی مرده است، بنابراین در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم کلمهٔ «شاهد» به این معنی مَجازی در بین صوفیه استعمال می‌شده است.

عین عبارت ثعالبی در کتاب الکنایه و التعریض این است: «و من کنایات الصوفیه فی هذا الباب قولهم للغلام الصبیح «شاهد» و معناهم فیه انه لحسن صورته شهید بقدرة الله عز اسمه علی مایشاء» (فصل فی الکنایه عن الغلام، چاپ مصر، ص ۱۹).

معنی مطلق چیز خوب و زیبا استعمال می‌کرده‌اند. این دسته از صوفیه که نزد دسته‌ای دیگر، مبتدع و بدنام‌کنِ اهل طریقت شمرده می‌شده‌اند، معتقد بوده‌اند که **المجاز قنطرة الحقیقة** و می‌گفته‌اند که ما در قید صُوَریم و ناگزیر جمال مطلق را باید در صُوَرِ مقیدات مشاهده کنیم. چنان‌که اوحدالدین کرمانی می‌گوید:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت　　زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صُوَریم　　معنی نتوان دید مگر در صورت

جامی در نفحات‌الانس، در شرح حال اوحدالدین حامد کرمانی نوشته که چون شمس تبریزی در اثنای مسافرت، به بغداد رسید شیخ اوحدالدین را که شیخ یکی از خانقاههای بغداد بود ملاقات کرد و در طی دیدار پرسید که: در چه کاری؟ گفت: ماه را در طشت آب می‌بینم. پس شیخ شمس‌الدین گفت که: اگر بر قفای دنبل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟ و نیز جامی نوشته:

و در بعضی تواریخ مذکور است که چون وی در سَماع گرم شدی پیراهن اَمرَدان چاک کردی و سینه به سینهٔ ایشان باز نهادی. چون به بغداد رسید خلیفه پسرکی صاحب‌جمال داشت. این سخن بشنید [و] گفت: او مبتدع است و کافر. اگر در صحبت من از این‌گونه حرکتی کند وی را بکشم. چون سَماع گرم شد شیخ به کرامت دریافت [و] گفت:

سهل است مرا بر سر خنجر بودن　　در پای مرادِ دوست بی‌سر بودن
تو آمده‌ای که کافری را بکشی　　غازی چو تویی رواست کافر بودن

پسر خلیفه سر بر پای شیخ نهاد و مرید شد. قال بعض الکبراءِ العارفین، قَدَّسَ‌الله تعالی اَسرارهُم، نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل، آن کس بود که جمال مطلق حق سبحانه، در مظاهر کَوْنیِ حس مشاهده کند به بصر، همچنان‌که مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی به بصیرت. **یشاهدون بالبصیرة الجمال المطلق المعنوی بما یعاینون بالبصر الحسن المقید الصّوری.** و جمال باکمال حق سبحانه دو اعتبار دارد: یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است مِن حیث هی هی، و عارف این جمال

مطلق را در فنای فی‌الله سبحانه مشاهده توان کرد؛ و یکی دیگر مقیّد و آن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیّه یا روحانیه. پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند و آن جمال را جمال حق داند متنزل شده به مراتب کَوْنیه، و غیر عارف راکه چنین نظر نباشد باید که به خوبان ننگرد تا به هاویهٔ حیرت در نماند و قال ایضاً و از اهل طریق کسانی‌اند که در عشق به مظاهر و صُوَر زیبا مقیّدند و چون سالک درصدد عدم ترقی باشد و در معرض احتجاب بود، چنانچه بعضی از بزرگان، قَدَّسَ‌الله اَرواحهُم، از آن استعاذه کرده‌اند و فرموده‌اند: **نعوذ بالله من التنکر بعد التعرف و من الحجاب بعد التجلّی.** و تعلقِ این حرکتِ حسّی نسبت به این سالک، از صورتی ظاهر حسّی که بر صفتِ حُسن موصوف بود تجاوز نکند، هرچند شهود و کشف مقیّدش دست داده بود و اگر آن تعلق و میل حسّی، از صورتی منقطع شود به صورتی دیگر که به حُسن آراسته باشد پیوند گیرد و دائماً در کشاکش بماند [و] تعلق و میل به صورت فتح بابِ حرمان و فتنه و آفت و خِذلان او شود. **اعاذناالله عزّ و جلّ و سائر الصالحین من شر ذلک.** حُسنِ ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ فریدالدین عراقی، قَدَّسَ‌الله تعالی اَسرارهُم، که به مطالعهٔ جمالِ مظاهرِ صوریِ حسّی اشتغال می‌نموده‌اند آن است که ایشان در آن صُوَر مشاهدهٔ جمال مطلق حق سبحانه می‌کرده‌اند و به صورت حسّی مقیّد نبوده‌اند و اگر از بعضِ کُبَرا، نسبت به ایشان انکاری واقع شده است مقصود از آن، آن بوده باشد که محجوبان آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حضیضِ خِذلان و اسفل‌السافلین طبیعت نمانند. **والله تعالی اعلم باسرارهم.**

حاصل آنکه، به اعتقاد صوفی، در هر کسی عشق هست و این در مقام خود بسیار پسندیده است ولی معشوق متفاوت است. باید عشق را پرورش داد و به معشوق حقیقی راهنمایی کرد و با همتی بلند، به آنچه دلبستگی را شاید، دل باخت. جمال‌دوستی نشانهٔ عشق به کمال است زیرا جمال، پرتوی از

کمالی است که صوفی در راه وصول به آن می‌کوشد و به قول شیخ روزبهان، عارف معروف، «منهاج عشقِ ربّانی، عشقِ انسانی است[۱].»

حال یقین

چون سالک در مشاهده متمکن شود و استقرار بیابد و ملکهٔ او شود و در فنا متحقق گردد و در خدا باقی شود، به مقام یقین واصل می‌شود. بنابراین یقین اصل و منتهی‌الیه جمیع احوال است. در حال یقین است که هر شک و رِیبی از قلب عارف زایل می‌شود و استبشار جانشین آن می‌گردد و بزرگان صوفیه یقین را آخر احوال و باطن جمیع احوال دانسته‌اند. یقین در لغت یعنی: «علمی که شکی با آن نباشد» و نزد عرفا عبارت است از: «رؤیت عیان به قوّت ایمان، نه به حجت و برهان[۲]». ابونصر سرّاج در کتاب لمع می‌گوید یقین بر سه وجه است: علم‌الیقین[۳] و عین‌الیقین[۴] و حق‌الیقین. و اهل یقین بر سه

---

۱. کتاب عبهرالعاشقین از تصنیفات شیخ ابومحمد ابونصر بَقَلی فسوی معروف به شیخ روزبهان یکی از بزرگان مشایخ صوفیه که در ششصد و شش در شیراز وفات یافته است و تصانیف و مؤلفات بسیار داشته که نام اغلب آن کتب را جُنید شیرازی در کتاب شدّالازار (مزارات شیراز) ذکر نموده است؛ از جمله رسالهٔ عبهرالعاشقین است که یک نسخهٔ مصحح آن متعلق به این جانب است. موضوع این رساله «عشق» است و از سنخ رسالهٔ سوانح احمد غزالی و لمعات شیخ عراقی است که در طی سی و دو باب مراحل عشق را وصف کرده؛ و نیز شیخ روزبهان در فصل ششم رسالهٔ عبهرالعاشقین بعد از ذکر انواع عشق مجازی و حقیقی می‌گوید: «به هر حال که عشق پدید آید اگر طبیعیات و اگر روحانیات باشد که عشق در مقام خود محمود است زیرا که عشقِ طبیعی منهاج عشقِ روحانی است و عشقِ روحانی منهاج عشقِ ربّانی است. اَثقال عشق الهی جز به این مَرکب نتوان کشید و راوق صفای صرف جمالِ قِدَم جز در این اَقداح اِفراح نتوان نوشید. این سه جوهر یعنی عشق طبیعی و روحانی و ربّانی همیشه حرکت می‌نماید.»

۲. «الیقین فی اللغة‌العلم الذی لاشک معه و عند اهل الحقیقه رویة العیان بقوة الایمان لابالحجة و البرهان» (تعریفات جرجانی).

۳. «علم الیقین مااعطاه الدلیل بتصور الامور علی ما هو علیه» (تعریفات جرجانی).

۴. «عین الیقین مااعطته المشاهدة و الکشف» (تعریفات جرجانی).

گونه‌اند: اول یقین اَصاغِر و عموم است که اول مقام یقین است و آن عبارت است از وثوق به آن چیزی که در دست خدا است و یأس از آن چیزی که در دست مردم است و این آن است که جُنید گفته: یقین، از میان برخاستنِ شک است و نیز ابویعقوب گفته که چون بنده به مقام رضا واصل شود یعنی به آنچه که خداوند قسمت او قرار داده، راضی باشد، به یقین رسیده است؛ دوم یقین خواص است که مرحلهٔ تمکّن در یقین است و در آن حال سالک مأنوس شده و در یقین تحقق و دوام دارد؛ سوم یقین بزرگان و اخصّ خواص است و آن مرحله‌ای است که سالک هر سبب بین خود و خدا را قطع نموده و جز خدا مرادی ندارد و به چیزی غیر او ناظر و شاعر نیست. به قول مولانای رومی:

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ‌کن تا سبب را برکَنَد از بیخ و بن

برای یقین نهایتی نمی‌توان تصور کرد و هرچه عارف کاملتر شود یقینی بر یقینِ دیگر می‌افزاید:

هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب در «کشف حجاب دهم» می‌گوید:

آنچه امروز با علم صحیح حاصل شود فردا با رؤیت حاصل شود. «علم‌الیقین» علم معاملات دنیا است به احکام و اوامر؛ «عین‌الیقین» علم به حال نَزْع و وقت بیرون رفتن از دنیا است؛ و «حق‌الیقین[۱]» علم به کشف رؤیت اندر بهشت. پس علم‌الیقین درجهٔ علما است به حکم استقامتشان بر احکام امور؛ و عین‌الیقین مقام عارفان است به حکم استعدادشان مر مرگ را؛ و حق‌الیقین فناگاه دوستان است به حکم اعراضشان از کل موجودات. پس علم‌الیقین به مجاهدت و عین‌الیقین به مؤانست و حق‌الیقین به مشاهدت شود و این یکی عام است و دیگر خاص و سه دیگر خاص‌الخاص.[۲]

---

۱. «حق الیقین عبارة عن فناء العبد فی الحق و البقاء به علماً و شهوداً و حالاً لاعلماً فقط فعلم کل عاقل الموت علم الیقین فاذا عاین الملائکة فهو عین الیقین فاذا ذاق الموت فهو حق الیقین و قبل علم الیقین ظاهر الشریعة و عین الیقین الاخلاص فیها و حق الیقین المشاهده فیها» (تعریفات جرجانی).

۲. تلخیص از کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۹۷.

اینک اقوال بعضی از مشایخ صوفیه را در موضوع یقین در اینجا نقل می‌کنیم.[۱]

سهل بن عبدالله تُستری گفته: «اول مقام معرفت آن است که بنده را یقین دهد در سِرِّ وی و جمله جوارحِ وی بدان یقین آرام گیرد، یعنی خاطرهای بد، از ضعفِ یقین بود.» و نیز او گفته: «حق تعالی قُرب نداد ابرار را به خیرات، و قرب داد به یقین.»

احمد بن عاصم انطاکی گفته است: «کمترین یقین آن است که چون به دل رسد دل را پرنور کند و پاک کند از وی هر جا که شکی است، تا از دل شُکر و خوف خدای تعالی پدید آید و یقین، معرفت عظمت خدای بود و بر قدر و عظمت خدای تواند بود و عظمت معرفت خدای بود.» و نیز او گفته: «یقین نوری است که حق تعالی در دل بنده پدید آرد تا بدان، جملهٔ امور آخرت مشاهده کند و به قوّت آن نور جملهٔ حجابها که میان او و میان آخرت است بسوزد تا بدان نور مطالعهٔ جملهٔ کارهای آخرت می‌کند، چنان که گویی او را مشاهده است.»

عمرو بن عثمان مکی گفته است: «اول مشاهده قربت است و معرفت به علم‌الیقین و حقایق آن» و «اول مشاهده زواید یقین است و اول یقین آخر حقیقت است.»

ابوعثمان حیری گفته: «یقین آن بود که اندیشه و قصد کار فردا او را اندک بود.»

از محمد فضل پرسیدند که: سلامت صدور به چه حاصل آید؟ گفت: به ایستادن به حق‌الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم‌الیقین دهند تا به علم‌الیقین مطالعهٔ عین‌الیقین کند تا اینجا سلامت یابد. و تا نخست عین‌الیقین نبود، علم‌الیقین نبود که کسی را که کعبه ندید هرگز او را علم‌الیقین به کعبه نبود. پس معلوم شد که علم‌الیقین بعد از عین‌الیقین تواند بود که آن علمی که بیش از عین‌الیقین بود، آن به همت بود و

---

۱. نقل از تذکرة‌الاولیاء عطار، از شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

اجتهاد از این جای بود که گاه صواب افتد و گاه خطا. چون علم‌الیقین پیدا آمد، به علم‌الیقین مطالعهٔ اسرار و حقایق عین‌الیقین توان کرد. مثالش چنان بود که کسی در چاهی افتاده باشد و بزرگ شده، ناگاه او را از چاه برآرند، در آفتاب متحیر گردد و مدتی بر آن ثبات کند تا به آفتاب‌دیدن خوی کند تا چنان‌که به آفتاب علمش حاصل شود که بدان علم، مطالعهٔ اسرار آفتاب تواند کرد.

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته: «یقین، حقیقت اسرار بود به حکمتهای غیب.»

شبلی گفته است: «علم‌الیقین آن است که به ما رسید به زبان پیغمبران علیهم السلام؛ و عین‌الیقین آن است که خدا به ما رسانید از نور هدایت به اسرار قلوب بی‌واسطه؛ و حق‌الیقین آن است که بدان راه نیست.»

مولانا جلال‌الدین رومی در مجلّد سوم مثنوی، در حکایت «مسجد مهمان‌کش» می‌گوید:

هر گمان تشنهٔ یقین است ای پسر	می‌زند اندر تزاید بال و پر
چون رسد در علم پس برپا شود	مر یقین را علم او پویا شود
زانکه هست اندر طریق مُفتَتَن	علم کمتر از یقین و فوق ظن
علم جویای یقین باشد بدان	وان یقین جویای دید است و عیان
اندر اَلهیکُم بجو این را کنون	از پس کَلاّ پسِ لَوتَعلَمون[1]
می‌کشد دانش به بینش ای علیم	گر یقین بودی بدیدندی جَحیم
دید زاید از یقین بی‌اِمتهال	آن چنان کز ظن همی‌زاید خیال
اندر اَلهیکُم بیانِ این ببین	که شود علم‌الیقین عین‌الیقین

و نیز در مجلّد اول مثنوی، در «قصهٔ مِری کردن رومیان و چینیان در صفت نقاشی» می‌فرماید:

---

۱. این بیت و سه بیت بعد اشاره به «سورةالتکاثر» قرآن است که می‌فرماید: «الهیکم التکاثر حتی زرتم المقابر کلاسوف تعلمون ثم کلاسوف تعلمون کلا لوتعلمون علم الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین ثم لتسئلن یومئذ عن النعیم».

اهل صیقل رَسته‌اند از بوی و رنگ　　هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشرِ علم را بگذاشتند　　رایت عین‌الیقین افراشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند　　بَرّ و بَحرِ آشنایی یافتند
مرگ کز وی جمله اندر وحشتند　　می‌کنند آن قوم بر وی ریشخند
کس نیابد بر دل ایشان ظفر　　چون صدف گشتند ایشان پُرگهر
گرچه نَحو و فقه را بگذاشتند　　لیک مَحو و فقر را برداشتند

معرفت

به عقیدهٔ صوفیه، شرف انسان و فضیلت او بر سایر مخلوقات به واسطهٔ استعداد او به معرفت خدا است. موضوع «معرفت» یا «عرفان» یکی از مهمترین مسائل صوفیه است بلکه هدف اصلی و غرض اساسی تصوّف است.

برای روشن ساختن موضوع لازم است بعضی از لغات شایع در کتب عرفانی توضیح داده شود مخصوصاً تعریف چهار اسم، یعنی «قلب» و «روح» و «نَفْس» و «عقل» که در مبحث معرفت به کار برده می‌شود:

۱. «قلب» به دو معنی استعمال می‌شود: یکی عضو صنوبری‌شکل مهمی که در طرف چپ سینه قرار گرفته، با خصوصیاتی که در علم تشریح و وظایف اعضا و سایر مباحث طبّی برای آن شرح داده شده است. عارف با این قلب که حیوانات هم آن عضو را دارند کاری ندارد بلکه ناظر به معنی دوم این لفظ است که مقصود از آن، لطیفهٔ روحانی است که عبارت است از حقیقت انسان و این قلب است که «عالِم» و «مُدرِک» و «عارف» است و «مخاطب» و «معاقب» او است. این قلب با قلب جسمانی علاقه و ارتباط اسرارآمیزی دارد که چگونگی آن علاقه و ارتباط، به نحو روشنی به وصف درنمی‌آید. قدر مسلّم این است که سنخ این علاقه و ارتباط مادی نیست و کاری به گوشت و خون قلب ندارد بلکه از قبیل علاقهٔ وصف به موصوف است که فقط اهل کشف به خصوصیات آن واقف‌اند.

قلب به این معنی، تقریباً همان است که حکما «نفس ناطقه» می‌نامند و

وظیفه و عمل آن بیشتر عملِ «ادراک» است تا «احساس»؛ و در حالی که مغز به معرفت حقیقی خدا نمی‌تواند برسد، قلب قادر به ادراک ذات و باطن همهٔ اشیا است.

از مسائل اساسی صوفیه، بلکه مهمترین آنها، همین موضوع عرفان است که به عقیدهٔ عرفا وصول به معرفت کامل و تام ممکن است، به این معنی که چون قلب به نور ایمان و معرفت روشن شود آیینهٔ تجلّی همهٔ معارف الهی خواهد شد بلکه ذات الوهیّت در آن جلوه‌گر خواهد شد. این است که پیغمبر فرموده: **لایسعنی ارضی و سمائی بل یسعنی قلب عبدی المومن.**

اما این صفا و کمال، بندرت حاصل می‌شود زیرا قلب غالباً به واسطهٔ غفلت، محجوب و در نتیجهٔ معصیت تاریک است؛ یعنی صُوَر و نقوش مادی و شهوانی آن را آلوده ساخته است. قلب بین عقل و هوا در کشمکش است، به این معنی که قلب انسان معرکهٔ جدالی است بین جنود خدا و شیطان و هر دسته از راهی در تسخیر آن می‌کوشند؛ از یک دریچه، معرفت خدا به قلب می‌رسد و از دریچهٔ دیگر، وساوسِ حس. بنابراین چنان که گفته‌اند:

آدمیزاده طُرفه معجونی‌ست　　کز فرشته سرشته وَز حیوان
گر کند میل این شود پس از این　　ور کند میل آن شود به از آن

از یک طرف ممکن است پست‌تر از حیوان شود زیرا حیوان فاقد معرفت است و قهراً نمی‌تواند ترقی کند و کمال بیابد، و از طرف دیگر ممکن است از فرشته بگذرد زیرا فرشته فاقد شهوت است و نمی‌تواند تنزل کند.[1]

---

۱. مولانای رومی، در مجلّد چهارم مثنوی، در تفسیر حدیث نبوی که: «ان الله تعالی خلق الملائکه و رکب فیهم العقل و خلق البهائم و رکب فیها الشهوة و خلق بنی آدم و رکب فیهم العقل و الشهوة فمن غلب عقله علی شهوته فهو اعلی من الملائکة و من غلب شهوته علی عقله فهو ادنی من البهائم» می‌گوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید　　خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گُرُه را جمله عقل و علم و جود　　آن فرشته‌ست و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا　　نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی　　همچو حیوان از علف در فربهی

←

۲. «روح» نیز به دو معنی استعمال می‌شود: یکی به معنی بخار لطیفی است که منبع آن تَجویف قلب جسمانی است و به واسطهٔ حرارت قلب پیدا شده و به واسطهٔ عروق در همهٔ بدن پراکنده شده و سبب حیات جسمانی می‌شود. روح به این معنی همان «روح حیوانی[1]» است و بحث در آن متعلق به علم طبّ است.
معنی دیگر روح که منظور صوفیه است، عبارت است از لطیفهٔ مُدرِکهٔ انسان

→

او نبیند جز که اصطبل و علف — از شقاوت غافل است و از شرف
زان سیُم هست آدمیزاد و بشر — از فرشته نیمی و نیمش ز خر
نیمِ خر خود مایل سُفلیٰ بود — نیم دیگر مایل عُلویٰ شود
تا کدامین غالب آید در نبرد — زین دو گانه تا کدامین بُرد نَرد
عقل اگر غالب شود بس شد فزون — از ملایک این بشر در آزمون
شهوت ار غالب شود پس کمتر است — از بهایم این بشر زان کابتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حِراب — وین بشر با دو مخالف در عذاب
وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند — آدمی شکل‌اند و سه امت شدند
یک گُرُه مستغرق مطلق شده — همچو عیسی با مَلَک ملحق شده
نقش آدم لیک معنی جبرئیل — رَسته از خشم و هوا و قال و قیل
از ریاضت رَسته وَز زهد و جهاد — گوییا کز آدمی او خود نزاد
قسم دیگر با خران ملحق شدند — خشم محض و شهوت مطلق شدند
وصف جبریلی در ایشان بود زَفت — تنگ بود آن خانه و آن وصف رفت
مرده گردد شخص چون بی‌جان شود — خر شود چون جان او بی‌آن شود
زاغ گردد چون پی زاغان رود — جسم گردد جان چو او بی‌آن شود
زانکه جانی کان ندارد هست پست — این سخن حق است و صوفی گفته است
او ز حیوانها فزونتر جان کَنَد — در جهان باریک‌کاریها کند
مکر و تلبیسی که او تاند تَنید — آن ز حیوان دگر ناید پدید
جامه‌های زَرکَشی را بافتن — دُرّه‌ها از قعر دریا یافتن
خرده کاریهای علم هندسه — یا نجوم و علم طبّ و فلسفه
کان تعلق با همین دنیاستَش — ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علمِ بنای آخور است — که عمادِ بودِ گاو و اُشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز — نام آن کردند این گیجان رموز
علم راهِ حقّ و علمِ منزلش — صاحبِ دل داند آن را با دلش

۱. «الروح الحیوانی جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی و ینتشر بواسطة العروق الضوارب الی سائر اجزاء البدن» (تعریفات جرجانی).

که مصداق آیهٔ قُلِ الرّوحُ مِن اَمرِ رَبّی است و از عالم امر نازل شده است.[۱] روح به این معنی از اسرار قلب است و تقریباً همان معنی قلب از آن مستفاد می‌شود.

۳. «نَفْس» نیز به دو معنی اطلاق می‌شود:[۲] یکی به معنی جامع قوّهٔ غضب و شهوت، یعنی منبع و اصل صفات مذمومه که، به طوری که قبلاً گفته شد، مجاهدهٔ با آن واجب است و عرفا آن را «جهاد اکبر» می‌نامند و حدیثی نقل می‌کنند که: **اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک.**

نَفْس به معنی دیگر عبارت است از لطیفه‌ای الهی و نَفْس به این معنی حقیقت و ذات انسان است. پس نَفْس به معنی اول، شیطانی و مذموم است و به معنی دوم، رحمانی و پسندیده.

۴. «عقل» که به معنای مختلف استعمال می‌شود[۳] ولی صوفی غالباً لغت عقل را به معنی مُدرِک علوم، یعنی مترادف با معنی دوم قلب به کار می‌برد و به طوری که ملاحظه می‌شود، در بین همهٔ این اصطلاحات، چیز مهم قلب، به معنی لطیفهٔ روحانی و آسمانی است و به نحو اجمال، آلت مهم ارتباط روحانی قلب است؛ یعنی قلب به معرفت خدا واصل می‌شود و روح که یکی از اسرار قلب است عاشق و مجذوب خدا می‌گردد و سِرّ که باطن روح است به مشاهدهٔ خدا نایل می‌شود.

صوفی در پی شناختن خدا است و می‌کوشد که برای شناختن او راهی به دست آورد و ماحَصَلِ گفتار او در این موضوع این است که انسان به وسیلهٔ حواس خود نمی‌تواند به معرفت الهی برسد زیرا خدا شیئی مادی نیست که به حواس ادراک شود و شرط معرفت جنسیت است؛ به عقل نیز ممکن نیست زیرا خداوند نامحدود است و به فهم و تصور درنمی‌آید و منطق و عقل بشری

---

۱. «الروح الانسانی هو اللطیفة العالمة المدرکة من الانسان الراکبة علی الروح الحیوانی نازل من عالم الامر تعجز العقول عن ادراک کنهه و تلک الروح قد تکون مجردة و قدتکون منطبقة فی البدن» (تعریفات جرجانی).

۲. برای معانی مختلفهٔ نَفْس و اقسام آن، از قبیل «نفس اَمّارة» و «نفس لَوّامه» و «نفس مطمئنه» و «نفس حمیده» و «نفس نباتی» و «نفس حیوانی» و «نفس انسانی» و «نفس ناطقه» و «نفس قدسیه» و «نفس رحمانی»، رجوع شود به تعریفات جرجانی.

۳. برای معانی مختلفهٔ عقل و اقسام آن، از قبیل «عقل هیولانی» و «عقل بالملکة» و «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد»، رجوع شود به تعریفات جرجانی.

هیچ‌وقت از محدود نمی‌تواند تجاوز کند. فلسفه اَحوَل است، کتاب و دفتر و علم و قال و قیل مدرسه وجدان را جامد می‌سازد و فکرِ حقیقت‌جو را با ابری از کلماتِ میان‌تهی تاریک می‌کند. یعنی او را به اسم مقیّد ساخته، از مُسَمّیٰ دور می‌سازد. به گفتهٔ حافظ:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی   ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

*

در جمیع کتب صوفیه، اعمّ از نظم یا نثر، این مضامین مکرر است که برای نمونه ابیات ذیل را از دفتر اول مثنوی مولانای رومی در اینجا نقل می‌کنیم:

خلق اطفالند جز مست خدا   نیست بالغ جز رهیده از هوا
گفت دنیا لَعب و لَهو است و شما   کودکید و راست فرماید خدا
جنگ خَلقان همچو جنگ کودکان   جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مُهان
جمله با شمشیر چوبین جنگشان   جمله در لایَنبَغی آهنگشان
جمله‌شان گشته سواره بر نیی   کاین بُراق ماست یا دُلدُل‌پیی
جاعلند و خود ز جهل افراشته   راکب و محمولِ ره پنداشته
باش تا روزی که محمولان حق   اسب‌تازان بگذرند از نُه طَبَق
یَعْرُجُ الرّوحُ اِلَیْهِ وَ المَلَک   مِن عُروجِ الرّوحِ یَهْتَزُّ الفَلَک
همچو طفلان جمله‌تان دامن‌سوار   گوشهٔ دامن گرفته اسب‌وار
از حقْ اِنَّ الظَّنَّ لایُغنی رسید   مَرکَب ظن بر فلکها کی دوید
علمهای اهل دل حمالشان   علمهای اهل تن احمالشان
علم چون بر دل زند یاری شود   علم چون بر تن زند باری شود
گفت ایزد یَحْمِلُ اَسفارَهُ   بار باشد علم کان نبود ز هو
علم کان نبود ز هو بی‌واسطه   آن نپاید همچو رنگِ ماشِطه
لیک چون این بار را نیکو کشی   بار برگیرند و بخشندت خوشی
هین مَکِش بهر خدا این بارِ علم   تا ببینی در درونْ انبار علم
تا که بر رهوارِ علم آیی سوار   آن‌گهان افتد تو را از دوش بار
از هواها کی رهی بی‌جامِ هو   ای ز هو قانع شده با نام هو

از صفت وَز نام چه زاید خیال / وان خیالش هست دلال وصال
دیدهٔ دلال بی‌مدلول هیچ / تا نباشد جاده نبود غول هیچ
هیچ نامی بی‌حقیقت دیده‌ای / یا زگاف و لامِ گُل، گُل چیده‌ای
اسم خواندی رو مُسَمّیٰ را بجو / مَه به بالا دان نه اندر آب جو
گر ز نام و حرف خواهی بگذری / پاک کن خود را ز خود هان یکسری
همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو / در ریاضت آینهٔ بی‌زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خویش / تا ببینی ذات پاک صاف خویش
بینی اندر دل علوم انبیا / بی‌کتاب و بی‌مُعید و اوستا
گفت پیغمبر که هست از اُمّتم / که بود هم گوهر و هم همتّم
مر مرا زان نور بیند جانشان / که من ایشان را همی‌بینم بدان

آنگاه مولانا قصهٔ مجادلهٔ نقاشان رومی و چینی را می‌آورد که هر دسته مدعی شدند که ما نقاش‌تر و هنرمندتریم و پادشاه برای امتحان، به هر دسته اتاقی داد که نقاشی کنند تا از روی کار، هنر آنها قضاوت شود. این دو اتاق مقابل یکدیگر بودند و درِ آنها روبروی یکدیگر بود. نقاشان چینی و رومی هر دسته به اتاق خود رفته، به کار مشغول شدند و در به روی خود ببستند. نقاشان چینی هر روز انواع و اقسام رنگها از پادشاه می‌گرفتند و نقاشی می‌کردند ولی نقاشان رومی که در به روی خود بسته بودند، به هیچ رنگی توسل نجسته، فقط دیوار را صیقل می‌زدند. چون روز امتحان درآمد، شاه حاضر شد [و] نقاشی چینی‌ها را دید ولی بهتر از آن، عکس آن تصویرها بود که بر دیوارهای صیقل خورده و صاف شدهٔ رومی‌ها پدیدار بود:[1]

ور مثالی خواهی از علم نهان / قصه گو از رومیان و چینیان

*

رومیان آن صوفیانند ای پسر / نی ز تکرار و کتاب و نی هنر

---

۱. مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۹۰.

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها — پاک ز آز و حرص و بُخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دل است — صورت بی‌منتهی را قابل است
اهل صیقل رَسته‌اند از بوی و رنگ — هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشرِ علم را بگذاشتند — رایتِ عین‌الیقین افراشتند

حاصل آنکه، علم باید در راه تصفیهٔ قلب به کار رود زیرا منبع معرفت، قلب پاک است و بس، و به طوری که سابقاً در بحث از آرای حکمای نوافلاطونی و حکمای اشراق گفته شد، معرفتی را که صوفی می‌طلبد، از راه اشراق و کشف و وحی و الهام است. زبان حال صوفیه این است که به قلب خود ناظر باش زیرا ملکوت آسمان در خود تو است و حدیثِ **مَن عرف نفسه فقد عرف ربه** را شاهد و مؤید همین اصل می‌دانند.

صوفی معتقد است که قلب انسان آیینه‌ای است که جمیع صفات الهی باید در آن جلوه‌گر شود. اگر چنین نیست، به واسطهٔ آلودگی آیینه است و باید کوشید تا زنگ و غبار از آن برود، چنان‌که مولانای رومی گفته:

آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست — زانکه زنگار از رُخَش ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ خود پاک کن — بعد از آن آن نور را ادراک کن

همان طور که آیینهٔ فلزی چون زنگ بگیرد و غبارآلود شود، قوهٔ انعکاس و حکایت کردن آن از میان می‌رود، حسّ روحانیِ باطنی هم که صوفیه «دیدهٔ دل» و «عین‌الفؤاد» و «دیدهٔ بصیرت» می‌نامند، چون به تَعَیُّنات و مفاسد مادی آلوده شود دیگر نمی‌تواند از نور احدیت حکایت کند مگر آنکه آن غبار و آلودگی بکلی از میان برود و پاک شدن آیینهٔ قلب، متوقف بر فضل الهی و نتیجهٔ فیض خداوندی است که در اصطلاح صوفیه «توفیق» نامیده می‌شود ولی انسان هم در سهم خود باید بکوشد و مجاهده کند تا خود را مستعد ساخته، قابل فیض شود[1] و مصداق این آیه شود که: **وَالَّذینَ جاهَدوا فینا**

۱. به عقیدهٔ صوفیه، خود مجاهده و طلب و سعی در تکمیل نَفْس و تصفیهٔ قلب نیز بر اثر فضل خداوند و یک نوع «توفیق» یافتن است. مولانای رومی در مجلّد چهارم مثنوی، در تفسیر آیهٔ «و ماخلقنا السموات و الارض و مابینهما الا بالحق» می‌گوید:
←

لَنَهْدِیَنَّهُم سُبُلَنا و اِنَّ اللهَ لِمَعَ المُحسنین. حافظ در غزل ذیل که تَیَمُّناً نقل می‌شود این عقیدهٔ عارفانه را به نیکوترین وجه بیان می‌کند:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گم‌شدگان لب دریا می‌کرد
مشکل خویش بَرِ پیر مغان بردم دوش
کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد
دیدمش خرّم و خندان قدح باده به دست
وَندران آینه صدگونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
بی‌دلی در همه احوال خدا با او بود
او نمی‌دیدش و از دور خدا را می‌کرد
این همه شعبدهٔ خویش که می‌کرد اینجا
سامری پیش عصا و یَدِ بیضا می‌کرد
گفت آن یار کزو گشت سَرِ دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
فیض روحُ‌القُدُس ار باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
گفتمش سلسلهٔ زلف بتان از پی چیست
گفت حافظ گله‌ای از دل شیدا می‌کرد

→

هر کسی ز اندازهٔ روشن‌دلی — غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید — بیشتر آمد بر او صورت پدید
گر تو گویی آن صفا فضل خداست — نیز این توفیق صیقل زان عطاست
قدر همت باشد آن جهد و دعا — لَیسَ لِلاِنسان اِلا ماسَعیٰ
واهبِ همت خداوند است و بس — همت شاهی ندارد هیچ خَس

و قریب به این مضمون است این بیت معروف از غزل خواجه حافظ که:

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم　　که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق

به اعتقاد صوفیه، عمل یعنی عبادت، و رعایت اصول شرع مادامی که ناشی از فکر شخص است بیهوده و بلااثر است و فقط وقتی فایده دارد که سالک خود را در میان نبیند بلکه خدا را عامل حقیقی هر عملی بداند و نیز سالک، عمل خود را باید نتیجهٔ توفیق خدا بداند یعنی برای خود فضیلتی قائل نشود، به اضافه، هیچ‌گونه نظری به پاداش نداشته باشد.

صوفی، علم رسمی، یعنی داناییِ اکتسابی و آموختنی را «علم» می‌نامد در حالی که داناییِ مخصوص به صوفیه را «معرفت» یا «عرفان» می‌نامد.

«معرفتِ» صوفیه اساساً و اصولاً با «علمِ» علما فرق دارد[۱] و تقریباً مفهوم صوفی از «معرفت» معادل است با مفهوم حکمای اشراق یونانی از لغت «گنوسیس» یونانی که به معنی «می‌دانم» است.

---

۱. صوفیهٔ قرون اول، یعنی قبل از دورهٔ صوفیانِ اواخر قرن چهارم و پنجم که می‌کوشیدند تصوّف را به اصول و مبانی شرع و مذاقِ اهل ظاهر نزدیک کنند و نیز قبل از آنکه امثال محیی‌الدین ابن‌العربی، تصوّف را به شکل فلسفهٔ خاصی درآورند، مدار بحث و سرگرمی صوفیه چند چیز بود که اگرچه هنوز به شکل معینی مدوّن نشده بود ولی بعد از ممارست در آثار صوفیهٔ قرون اول و اطلاع بر آرا و اقوال آنها می‌توان گفت که ماحَصَلِ بحث آنها در پیرامون سه موضوع بوده و مابقیِ مباحث از متفرعات این سه موضوع مهم شمرده می‌شود و آن سه موضوع عبارت است از:

۱. خداشناسی که تقریباً در بین همهٔ فِرَقِ صوفیه، به شکل «وحدت وجود» درآمده است.

۲. خودشناسی، یعنی بحث در نَفْس انسانی و ماهیت و منشأ صدور آن و خواص و صفات نَفْس و راه کمال آن و طریقهٔ اتصال نَفْس انسانی به خدا.

۳. انتخاب راه صحیح به سوی کمالات، یعنی تعیین تکالیف و وظایف اخلاقی و تشخیص زندگی بی‌آزار و رفتار معتدلانه و تصفیهٔ نَفْس برای وصول به سعادت و خوشی.

از سه موضوع مذکور که بگذریم دیگر در سایر مواضیع، عرفا مستقلاً وارد بحث نمی‌شدند و کاری به سایر مباحث نداشتند. مثلاً در احکام و قوانین شرع اظهار نظر نمی‌کردند و به همان طوری که بود محترم می‌شمردند و با فِرَق و مذاهب مختلفهٔ اسلامی کاری نداشتند و همه در چشم آنها یکسان بودند و همچنین در آداب و عادات و مسائل مربوط به معاش و علوم و صنایع نظر خاصی ابراز نمی‌داشتند.

صوفی معتقد است که از راه کشف، مستقیماً به معرفت خدا واصل خواهد شد. این علم نتیجهٔ عقل و منطق و درس و بحث مدرسه نیست بلکه بسته به اراده و فضل و توفیق خداوند است که این معرفت را به آنهایی که خود مستعدِ اخذ معرفت و وصول به حقیقت کرده است عطا می‌فرماید.

معرفت، نور رحمت الهی است که به قلب سالکِ مستعد و قابل می‌تابد و جمیع تَعَیُّنات و قوای او را در اشعهٔ نورانی خود محو و مضمحل ساخته و از کار باز می‌دارد. این است که جُنید بغدادی گفته: **من عرف الله کل لسانه**. و نیز محمد بن واسع می‌گوید: **من عرف الله قلّ کلامه و دام تحیرّه**.

به اعتقاد نویسندگان صوفی، کسانی که در طلب خدا هستند بر سه گونه‌اند: اول اهل زهد و عبادت که به امید بهشت و پاداش اخروی یا پاداش روحانی دیگری از قبیل کرامات، خدا را پرستش می‌کنند و خداوند از راه فضل، خود را به آنها می‌شناساند.

دوم حکمای حکمت الهی که خداوند از راه جلال و جبروت خود، خود را به آنها می‌شناساند ولی با استدلال و منطق هیچ‌وقت نمی‌توانند جلال و جبروت الهی را ادراک کنند [و] در ادراک صفات و آثار خداوندی سرگردان و از ادراک ذات الهی بکلی عاجز[ند] و ماحَصَلِ مقالشان این است که ذات الوهیّت لایُدرِک است و نتیجهٔ علم ما این است که: «می‌دانیم که از ادراک او عاجزیم.»

سوم عرفا که خداوند به وسیلهٔ اشراق، خود را به آنها می‌شناساند. یعنی عارف به حالی می‌رسد که از ما سَوَی الله منقطع گشته، از حدود تَعَیُّنات شخصی خارج می‌شود و فانیِ محض می‌گردد و در خدا باقی می‌شود.

جلال‌الدین رومی در مجلّد دوم مثنوی، در حکایت «اندرز کردن صوفی خادم را در تیمار بهیمهٔ او» می‌گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست — جز دل اسپید همچون برف نیست
زادِ دانشمند آثار قلم — زادِ صوفی چیست انوار قدم
همچو صیادی سوی اشکار شد — گام آهو دید بر آثار شد
چند گاهش گام آهو درخور است — بعد از آن خود ناف آهو رهبر است
چونکه شکر گام کرد و ره برید — لاجرم زان گام در کامی رسید

رفـتن یک مـنزلی بـر بـوی نـاف — بـهتر از صـد مـنزل گـام و طـواف
سـیر زاهـد هـر مـهی تـا پـیشگاه — سیر عـارف هـر دمـی تـا تـخت شاه
آن دلی کـو مـطلع مـهتابهاست — بـهر عـارف فَـتحَتِ ابـوابـهاست
با تو دیـوار است و بـا ایشـان در است — با تو سـنگ و بـا عـزیزان گـوهر است
آنـچه تـو در آیـنه بـینی عـیان — پـیر انـدر خشت بـیند بیش از آن
پـیر ایشـانند کـاین عـالم نـبود — جـان ایشـان بـود در دریـای جـود
پیش از ایـن تـن عـمرها بگـذاشـتند — پـیشتر از کشت بـر بـرداشـتند
پـیشتر از نـقش جـان پـذرفتهانـد — پـیشتر از بـحر دُرهـا سُـفتهانـد

به طوری که قبلاً اشاره شد بعضی از صوفیه بر آناند که پیروی از ظواهر شرع برای عامّه واجب است اما خواص احتیاجی به آن ندارند و آن اندازه از احکام شرع و عبادات مورد احتیاج است که سالک را در سیر به طرف خدا راهبر و مساعد است و عارف از راه صفای باطن و احساس درونی خود باید تصمیم بگیرد که تا چه مقدار مکلف به رعایت ظواهر شرع و اوامر و نواهی آن است، به این معنی که عارف باید حال درونی خود را بر هر قانون خارجی مقدّم بشمارد. ظاهر شرع برای عوام است که در حجاب عقل و منطق و نقل و امثال آن گرفتارند، در حالی که عرفان مخصوص به اصفیا است که ظاهر و باطن ایشان مُنغَمِس در نور احدیت است و نیز ظاهر شرع ناظر به کثرت است، در حالی که عرفان ناظر به وحدت است. فلان عمل در شرع پسندیده است، در صورتی که همان عمل در عرفان پسندیده نیست و از اینجا است که گفتهاند: **حسنات الابرار سیئات المقربین.** البته عبادت متناقض با عرفان نیست ولی عارف مقید به جمع بین این دو نیست و به قول سنایی:

به هرجَ از راه وامانی چـه کـفر آن حـرف و چـه ایـمان
به هرجَ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

جلال‌الدین رومی در تفسیر بیت مذکور، در مجلّد اول مثنوی میگوید:

هر که مـحراب نـمازش گشت عـین — سوی ایمان رفتنش میدان تو شـین
هر کـه شـد مـر شـاه را او جـامهدار — هست خُسـران بـهر شـاهش اِتّـجار

و نیز در غزلی از غزلهای دیوان شمس تبریزی می‌فرماید:

شبْ کفر و چراغْ ایمان خورشید چو شد رخشان
با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد
ایمان گُوَدَت پیش آ وان کفر گُوَد پس رو
چون شمع تنت جان شد نی پیش و نه پس باشد[۱]

صوفی، شریعت را نردبان ترقی و صعود می‌داند و به برکت ایمان بالا می‌رود، به این معنی که شریعت به خودی خود منظور نهایی و غایت سیر او نیست بلکه واسطه و وسیله است و فقط او را مستعدِ وصول به منظور و مطلوب خود که معرفت است می‌سازد[۲] و چنان‌که گفته شد معرفت فقط از راه کشف، به اولیای خدا افاضه می‌شود و این در موقعی است که طالب خود از میان برخیزد، یعنی در خدا محو شود. ذوالنون مصری گفته: «عارف به جایی رسد که او او نبود و پیغمبر از خدا حکایت کرده که خدا فرمود: چون بنده‌ای دوست گیرم من که خداوندم، گوش او باشم تا به من شنود و چشم او باشم تا به من بیند و زبان او باشم تا به من گوید و دست او باشم تا به من گیرد[۳].»

عارف هم شاهد صفات خدا است نه ذات او، و مشاهدهٔ ذات مختص به مقام فناءِ الفنا است که عبارت است از محو کامل در ذات الوهیّت.

توحید، اول و آخر عرفان است و بزرگترین نتیجهٔ معرفت است ولی مفهوم عارف از توحید با مفهوم متشرع فرق دارد. مسلمان متشرع معتقد است که خدا در ذات و صفات و اعمال واحد است و بکلی غیرِ مشابه با کائنات است، یعنی قائل به سورهٔ توحید است که: **قُل هُوَ اللهُ اَحَد اللهُ الصَّمَد لَم یَلِد وَ لَم یولَد وَ لَم‌یَکُن لَهُ کُفوَاً اَحَد.**

عارف می‌گوید که خدا هستی حقیقی است که اساس همهٔ هستها است و جز او «هستی» نیست. خدا «بود» است و سایر کائنات «نمود»، به این

---

۱. کلیات شمس تبریزی، چاپ هندوستان، ص ۲۰۸.

۲. بایزید بسطامی گفته: «حق بر دل اولیای خود مطلع گشت. بعضی از دلها دید که بار معرفت او نتوانست کشید، به عبادتش مشغول گردانید» (تذکرة الاولیاء عطار، ج ۱، ص ۱۶۴).

۳. تذکرة الاولیاء عطار، ج ۱، ص ۱۲۷.

معنی که جمیع کائنات در حکم اشعه‌ای هستند که از آن آفتاب حقیقت ناشی شده باشند بدون اینکه خللی به وحدت آفتاب وارد شود یا به تعبیر دیگر، کائنات در حکم آیینه‌هایی هستند که صفات الوهیّت در آنها جلوه‌گر شده باشد. مهمترین فرق تصوّف اسلامی با تصوّف مسیحی، در همین قسمت است که رنگ وحدتِ وجود تصوّف اسلامی بیشتر است. به صوفیه ایراد شده است که خدایی که کُلّ در کُل است، به چه سبب خود را به این شکل ظاهر ساخته است؛ یعنی چرا وحدت مبدل به کثرت شده است. به عبارت اُخریٰ، سِرّ آفرینش چیست؟ صوفیه در جواب می‌گویند که سِرّ آفرینش را باید در این حدیث شنید که: **کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.** و حاصل تقریر عرفا که به تعبیرات گوناگون بیان شده و هر کتاب عرفانی مشحون به این معانی است، این است که خدا جمال محض است و جزوِ طبیعت و ذاتِ جمالِ «عشق[1]» است و در این موضوع یکی از دلکش‌ترین و

---

۱. شیخ روزبهان در فصل سی و یکم رسالهٔ عبهرالعاشقین در کمال عشق می‌گوید: «خداوند سبحانه و تعالی ازلاً و ابداً ذات قدیمش موصوف است به صفات قدیمش. از جملهٔ صفات حق یکی عشق است. نفس خود را به نفس خود عاشق بود پس عشق و عاشق و معشوق خود بود. از آن عشق یکرنگ آمد که صفت او است و او از تغیّرِ حَدَثان منزه است. عشق کمال محبت و محبت صفت حق است. در اسم غلط مشو که عشق و محبت یکی است. صفت او است و قائم به او است. در آن تغیّر نیست بلکه به خود عاشق است. تغیّرِ حَدَثانی در او روا نیست. محبت حق چنان دان که «علم او لم یزل محباً بنفسه لنفسه کما انه لم‌یزل عالماً بنفسه و ناظراً الی نفسه بنفسه». انقسام در احدیتش نیست چون خواست که کَنزِ ذات به مفتاح صفات بگشاید ارواح عارفان را به جمال عشق بر ایشان تجلّی کرد و به صفات خاص بر ایشان ظاهر شد [و] ایشان از هر صفتی لباسی یافتند: از علم علم و از قدرت قدرت و از سمع سمع و از بصر بصر و از کلام کلام و از ارادت ارادت و از حیات حیات و از جمال جمال و از عظمت عظمت و از بقا بقا و از محبت محبت و از عشق عشق. این همه او بود و او در ایشان ظاهر بود. تأثیر صفات در ایشان آمد، صفت به ذات قائم است، صفت ایشان بدان تأثیر قائم گشت. از حلول در این عالم هیچ نیست «العبد عبد و الرب رب» پس اصل عشق قدیم است. عشاق حق را عشق با جان قدیم است، عشق لَبلابهٔ زمین قدم است که گرد درخت جان عاشق برآمده است. عشق سیفی است که از عاشق سر حدوث برمی‌دارد. سر کوه‌پایهٔ صفات است که جان عاشق چون بدانجا رسید مأخوذ عشق گشت. از آن ذروه به زیر نتواند آمد. هر که

←

شیواترین مباحث عرفا یعنی مبحث عشق و محبت و جمال و زیبایی‌دوستی به وجود آمده که تأثیر فوق‌العاده عمیق و جذابی به ادبیات صوفیه مخصوصاً

← معشوق حق شد و عاشق حق شد در عشق همرنگ عشق شد. چونِ عاشق همرنگ عشق شد عاشق و معشوق یکرنگ شدند. آنگاه عاشق در مملکت حق حاکم شود. چون حق بر او غالب شد قالب صورتش جنانی است، نفسش روحانی است جانش ربّانی است. عشق کمالی است که از کمال حق است. چون در عاشق پیوندد، از صِرفِ حدوثیّت به جلال الهیّت ظاهر و باطنش ربّانی شود. معدن اصل طلب کند و از حوادث دُهور و صروف زمان و تأثیر مکان متغیر نشود. چون در عین کمال بود سواتر ربوبیّت برخیزد و عاشق ربّانی با معدن اصلی برود ... در عشق مقصود نیست و عشق با مقصود موجود نیست.

عشق و مقصود کافری باشد　　عاشق از جانِ خود بری باشد

نقش را در عالم عشق قدم نیست زانکه عقل و نَفْس در ره عشق با هم نیست. عشق مرغ جانگداز است. عشق جان را چون کبوتر و باز است.

نکند عشق نَفْسِ زنده قبول　　نکند باز موشِ مرده شکار

امر و نهی در راه عشق منسوخ است. کفر و دین از سرای عشق محجوب است. آفاق در اشراق عشق محترق است. کَوْن در تحتِ سُمّ رَخشِ عشق مضمحل است.

پیش آن کس که عشق رهبر اوست　　کفر و دین هر دو پردهٔ در اوست

هرچه در کائنات جزو و کُلّند　　همه در راه عشق طاق بلند

سرشتِ گوهرِ عشق در ازل بوده است. در آن عالم جان و عقل را راه نبوده است. آنکه را راه عشق روی بنماید جوهرِ صفتش از این خاکدان برباید.

عشق برتر ز عقل و از جان است　　لی مَعَ‌الله وقت مردان است

در عاشق گبری و کافری نیست، بدخویی و ابلهی نیست. کمالِ تحیر صفتِ عاشقان است. خضوع و خشوع صفتِ بیدلان است.

طفل را بار عشق پیر کند　　باشِه را عشق پشّه‌گیر کند

بهشت جای زاهدان است. کنشت خرابات عاشقان است. نارسیدگی در عشق نیست. ناتوانی در ره عشق نیست. آنچه گفتیم جز صفت عشق و عاشق نیست. نهایتِ عشق بدایتِ معرفت است. در معرفت عشق بر کمال است. اگر عاشق با معشوق همرنگ شود مقام توحید یافت. اگر در معرفت متحیر شود مقام معرفت یافت. منتهای عشق تا بدین دو مقام است. چون عارف شد از صفات معرفتش صفات حق روی نماید. آنکه شطحیات گوید از اینجا بود. «حدیث سُبحانی» و «لَیسَ فی جُبَّتی» و سِرِّ «اناالحق» اگر ندانی، از آن شیر مرغزار توحید و شهسوار میدان تجرید، ابوبکر شبلی رحمة الله علیه بشنو که روزی در مجلس موحدان رمز آن حدیث در بیتی پیدا کرد [و] چون سُکرِ وجد بر او غالب شد گفت:

←

غزلهای عارفانه بخشیده است و ما مکرراً در طی سایر مباحث، به مناسبتی، آن قِسم گفته‌های صوفیانه را در این کتاب نقل کرده‌ایم و فعلاً احتیاجی به ذکر آنها نیست. فقط یکی از غزلهای عارفانهٔ خواجه حافظ را که ناظر به این موضوع است، در اینجا نقل و زینت این صفحات قرار می‌دهیم:

در ازل پرتو حُسنت ز تجلّی دَم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رُخَت دید مَلَک عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد
برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگه راز
دست غیب آمد و بر سینهٔ نامحرم زد
دیگران قرعهٔ قسمت همه بر عیش زدند
دل غمدیدهٔ ما بود که هم بر غم زد
جان علویٰ هوس چاه زنخدان تو داشت
دست در حلقهٔ آن زلف خم اندر خم زد
حافظ آن روز طرب‌نامهٔ عشق تو نوشت
که قلم بر سر اسباب دل خرّم زد

و قریب به این مضمون است این دو بیت از غزل دیگر خواجه حافظ:

→

تبارکت خطراتی فی تعالائی — فلا اله اذا فکرت الایی
چون بدان عالم رسیده‌اند فعلشان ربّانی [و] قولشان ازلی و ابدی است. کما قال ابوسعید الخراز رحمةالله علیه للعارفین خزائن اودعوها علوماً غریبة و انباءً عجیبة یتکلمون بها بلسان الابدیه و یخبرون عنها بعبارات الازلیه.
بایزید ار بگفت سُبحانی — نه ز جهلی بگفت و ویلانی
آن زبانی که راز مطلق گفت — راست جنبید کو أنا الحق گفت»
(عبهرالعاشقین، نسخهٔ خطی متعلق به نگارنده).

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادتی ببری
بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری

به عقیدهٔ عرفا، انسان علت غایی آفرینش و نتیجهٔ خلقت و تاج جهان است. انسان اگرچه برحسب ترتیبِ ظهور، آخر است ولی در نظر خداوند و برحسب مقام، اول است زیرا انسان نه فقط می‌تواند مانند خدا شود بلکه چون از قیودِ شخصیتِ موهوم رها شود می‌تواند با حقیقت کلّی یکی شود یعنی دوباره به اصل خود پیوندد.

تا انسان اسیر شهوت و هوس است از خدا دور است ولی چون کشش حبیب در او زیاد شود و پشت پا به عالم حس و محسوس بزند و از باطن خود به نور معرفت روشن شود، شوق و وجدِ اتصال به محبوب بر هر چیز فایق آید؛ به این معنی که چون میراندن نَفْس و از میان بردن تَعَیُّنات انجام یابد حلاوت مشاهدهٔ جمال الوهیّت قلب او را به اهتزاز درآورد.

چون طالب صادق، ظهور و شروع این جاذبهٔ غیبی را در خود احساس کند باید همهٔ قوای روحی خود را برای تقویت آن به کار برد و از هرچه به آن خللی برساند بپرهیزد. واضح است که اگر سالک فی‌المثل تا ابد هم در راه تقویت آن جاذبه بکوشد و رابطهٔ خود را در هر قدمی با خدا نزدیکتر کند، باز به غایت طلب نرسیده و همهٔ تکلیف خود را ادا نکرده است.

یکی از مسائل مسلّم در نزد عرفا این است که انسان هیچ‌وقت به معرفت چیزی که در او نیست نایل نخواهد شد؛ به این معنی که شرط ادراک چیزی سنخیت با آن است و نتیجهٔ این مقدمه این است که ممکن نبود انسان به معرفت خدا و فهم اسرار جهان برسد مگر آنکه این معرفت و این اسرار در خود او موجود باشد.

انسان، عالم صغیر است که دنیای کبیر در او مُنطَوی است، یعنی انسان مثال و صورتی است از خدا. انسان چشم دنیا است و خداوند مصنوعات و مخلوقات خود را از این چشم می‌بیند. انسان چون بخوبی به خود عارف شود، به خدا عارف شده است و چون به خدا عارف شود خود را بهتر از پیشتر می‌شناسد. خدا به هر چیزی نزدیکتر از آن است که به تصور درآید. به

عقیدهٔ عارف: «دوست نزدیکتر از من به من است»؛ و خواجه حافظ ناظر به همین معنی است که می‌فرماید:

بی‌دلی در همه احوال خدا با او بود   او نمی‌دیدش و از دور خدا را می‌کرد

بنابراین، عرفان یعنی وحدت و تحقق این مسئله که نمودِ کثرت در مقابل وحدت خواب و خیالی بیش نیست و همهٔ کوشش عارف این است که این خواب و خیال و اشتباه بزرگ را که حجاب بین خالق و مخلوق است و دیوار ظلمانی محسوب است از میان بردارد.

در نظر عارفِ کامل، همهٔ ادیان و مذاهب یکسان‌اند و برای هیچ‌یک ترجیحی قائل نیست. یعنی دیانت اسلام با بت‌پرستی یکسان است و کعبه و میخانه و صمد و صنم یکی است و صوفیِ پخته هیچ‌وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست زیرا به عقیدهٔ عارف، مسجد واقعی، قلب صاف و پاک است و خدا را فقط در قلب پاک باید پرستش کرد. کعبهٔ حقیقی کعبهٔ دل است نه خانهٔ سنگ و گِل. آنهایی که خدا را در آفتاب پرستش می‌کنند خدا را آفتاب می‌بینند؛ آنهایی که او را در موجودات ذی‌حیات می‌ستایند خدا را جانداری می‌پندارند؛ و آنهایی که در غیر جاندار می‌پرستند خدا را چیز بی‌جانی می‌شمرند؛ و جماعتی [که] او را به صفت وجود واحد بی‌نظیری پرستش می‌کنند معتقدند که خدا مثل و مانند ندارد. عارف واقعی خود را به هیچ‌یک از این طرق مقید نسازد تا احتیاجی به ترجیح بعضی مسالک بر بعضی دیگر لازم شود. به قول خواجه حافظ:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود   ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

خدا در همه جا حاضر و بر همه چیز حکمفرما است و محدود به هیچ‌یک از احزاب و فِرَقِ دنیا نیست: **اَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ الله**. هر فرقه و هر شخصی عقیدهٔ خود را صحیح می‌شمرد و چون به واقع بنگریم خدای هر کسی ساختهٔ وهم و خیال خود او است و در واقع به نام خدا خود را می‌ستاید. این است که عقاید سایرین را غلط می‌شمرد و غیرعادلانه مردم دیگر را سرزنش می‌کند. بغض و کینهٔ مردم نتیجهٔ جهل و بی‌خبری آنها است، در حالی که به عقیدهٔ عارف

آب، رنگِ ظرفی را می‌گیرد که در آن واقع است. آب خود بی‌رنگ است ولی ظروف رنگهای گوناگون دارند و هر رنگی را به آب نسبت دهیم رنگ ظرف خواهد بود. یا به قول ملا عبدالرحمان جامی حکایت پرتو خورشید و شیشه‌های رنگارنگ است.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود — کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود — خورشید در او به آنچه او بود نمود

صاحب گلشن راز می‌گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری‌ست — تَعَیُّن‌ها امور اعتباری‌ست
امور اعتباری نیست موجود — عدد بسیار و یک چیز است معدود

حاصل آنکه، عارف واقعی همه چیز را حاکی از حق می‌شمرد و با عقیدهٔ احدی معارضه نمی‌کند بلکه معتقد است که در همهٔ عقاید، هر قدر ضد یکدیگر جلوه کنند، حقیقت موجود است و جنگها و اختلافها جنگ رنگها است. مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر اول مثنوی، در بیان آنکه «موسی و فرعون هر دو مسخّر یک مشیت‌اند، چنان‌که زهر و فازهر و ظلمات و نور» می‌فرماید:

کفر و ایمان عاشق آن کبریا — مسّ و نقره بندهٔ آن کیمیا
موسی و فرعون معنی را رهی — ظاهر این ره دارد و آن بی‌رهی
پیش چوگانهای حکمِ کُن فَکان — می‌دویم اندر مکان و لامکان
چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد — موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی — موسی و فرعون دارند آشتی
گر تو را آید بر این گفته سؤال — رنگ کی خالی بود از قیل و قال
این عجب کین رنگ از بی‌رنگ خاست — رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست
اصل روغن ز آب افزون می‌شود — عاقبت با آب ضد چون می‌شود
چون که روغن را از آب اَسرشته‌اند — آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
چون گل از خار است و خار از گل چرا — هر دو در جنگند و اندر ماجرا
یا نه جنگ است این برای حکمت است — همچو جنگ خَرفروشان صنعت است

یا نه این است و نه آن حیرانی است　　گنج باید گنج در ویرانی است
نعلهای بازگون است ای سلیم　　نفرت فرعون زادان از کلیم

شیخ عطار در منطق‌الطیر، در مقالهٔ چهلم در «بیان وادی معرفت» می‌گوید:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر　　معرفت را وادی بی‌پا و سر
هیچ‌کس نبود که نی آن جایگاه　　مختلف گردد ز بسیاری راه
هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است　　سالک تن سالک جان دیگر است
باز جان و تن ز نقصان و کمال　　هست دائم در ترقی و زوال
لاجرم بس ره که پیش آید پدید　　هر یکی بر حدّ خویش آید پدید
کی تواند شد در این راه جلیل　　عنکبوت مبتلا هم‌سِیر فیل
سِیرِ هر کس تا کمال او بود　　قُرب هر کس حسب حال او بود
گر بپرّد پشّه چندانی که هست　　کی کمال صَرصَرش آید به دست
لاجرم چون مختلف افتاد سِیر　　هم روش هرگز نگردد هیچ طِیر
معرفت اینجا تفاوت یافته　　این یکی محراب و آن بت یافته
چون بتابد آفتاب معرفت　　از سپهر این ره عالی‌صفت
هر تنی بینا شود بر قدر خویش　　باز یابد در حقیقت صدر خویش

حاصل آنکه، تصوّف واقعی هیچ‌وقت زیر بار تعصب و تحزّب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقهٔ دیگر نمی‌رود و از جنگ هفتاد و دو ملت دوری می‌جوید. به عقیدهٔ صوفی یک حقیقت کلّی و یک وجود حقیقی و واقعی در تمام عالم منبسط است که مابه‌الاشتراک و سبب تحقق تمام موجودات همان است و خارج از آن چیزی نیست. یعنی هر چیزی در حدّ خود دارای جزئی و پرتوی از آن حقیقت کلّی هست. پس عالَم، مِن حیث‌المجموع، کمال مطلق است ولی هیچ‌چیز هم به تنهایی کمال مطلق نیست. واضح است که پیرو چنین عقیده که در هر ذره‌ای چیزی از خدا، یعنی جزئی از کمال مطلق می‌بیند و زبان حالش این است که: «در هرچه نظر کردم سیمای تو می‌بینم» زیر بار تعصب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقهٔ دیگر نمی‌رود و فرقی میان مسجد و میخانه نمی‌نهد و نه فقط با هفتاد و دو ملت، بلکه با عالم وجود در صلح و آشتی است زیرا منظور صوفی کامل شدن است و می‌خواهد مظهر کمال مطلق که خدا است

بشود و چون کمال مطلق، منبسط در همهٔ اشیا است و هر چیزی در حدّ معینی مظهر کمال است پس همه چیز را دوست دارد و هیچ عقیده‌ای را غلط نمی‌شمارد و اختلاف مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت می‌شمارد و صلح کُل می‌طلبد. خوش‌بینی و مسرت دائمی و شور و حال عارف کامل و صوفیِ پخته، مثل جلال‌الدین رومی و عطار که از خلال هر سطری از نوشته‌های آنها آشکار است، از اینجا ناشی است. صوفی چون به این حال برسد، در حالت «استوا» است یعنی در آن حال دیگر سایه ندارد و به هیچ‌چیز تمایل خاص ندارد بلکه همه چیز برای او مساوی است و همه را به یک نسبت دوست دارد.

خواجه حافظ که همهٔ مراحل تصوّف را سیر کرده و از آن گذشته [و] به هیچ‌چیز دل نبسته و از هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد مانده است، به مقامی از آزادمنشی و آزادفکری و بلندنظری رسیده که به صعوبت می‌توان نظیری برای او یافت و از اینجا است که از سراسر دیوان او این همه بوی آزادی به مشام خواننده می‌رسد و در آینده در طی بحث از حافظ و نحوهٔ گفتار او وارد این موضوع خواهیم شد و فعلاً برای تمثّل چند بیت از گفته‌های او به مناسبت مقام در اینجا نقل می‌شود:

مَطَلَب طاعت و پیمان و صلاح از من مست
که به پیمانه‌کشی شهره شدم روز الست
من همان‌دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق
چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست

*

در عشقْ خانقاه و خرابات فرق نیست — هرجا که هست پرتو روی حبیب هست
آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند — ناقوسِ دیرِ راهب و نام صلیب هست
فریاد حافظ این همه آخر به هرزه نیست — هم قصه‌ای غریب و حدیثی عجیب هست

*

همه‌کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
همه جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت
سر تسلیم من و خشت در میکده‌ها
مدعی گر نکند فهم سخن، گو سر و خشت

*

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار
که ره از صومعه تا دیر مغان این همه نیست
نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی
پیش رندان رقم سود و زیان این همه نیست

*

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت
در هیچ سَری نیست که سِرّی ز خدا نیست
در صومعهٔ زاهد و در خلوت صوفی
جز گوشهٔ ابروی تو محراب دعا نیست

*

فاش می‌گویم و از گفتهٔ خود دلشادم
بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم

*

صوفی صومعهٔ عالم قدسم لیکن
حالیا دیر مغان است حوالت‌گاهم

*

گفتم صنم‌پرست مشو با صمد نشین
گفتا به کوی عشق همین و همان کنند
گفتم شراب و خرقه نه آیین مذهب است
گفت این عمل به مذهب پیر مغان کنند

اگرچه در همهٔ مذاهب و مسالک، کم یا بیش حقیقتی موجود است و محرک پیروان همهٔ مذاهب و ادیان یک احساس درونی است ولی در راه

« حقیقت مطلق » هر مذهب و مسلکی در حکم حجاب و سدّی است که سالک باید از میان بردارد و خود را از آن قید آزاد سازد. دو جهان به منزلهٔ بیضه است و مرغک در درون آن غرق در ظلمت و بینوایی و شکسته‌بالی است. کفر و ایمان به منزلهٔ سفیده و زردهٔ این تخم است که از هم متمایز است ولی چون جوجه از تخم برون آید کفر و ایمان از میان برخاسته و مرغِ وحدت بال می‌گشاید.

صوفی غیر از راه سلوک و عرفان سایر راهها را برای وصول به کمال، غیر کافی می‌شمارد؛ به این معنی که می‌گوید دیانت بر دو اصل بیم و امید قرار گرفته و متدین از خوف جهنم و امید به بهشت، امر و نهی دیانت را رعایت می‌کند. دیانت مانع از بروز و ظهور اخلاق فاسده است ولی اخلاق فاسده را از میان نمی‌برد و باطن را چنان‌که باید و شاید تصفیه نمی‌کند. متعبد از ترس عذاب اخروی یا امید به نعمت جهان دیگر از بدی احتراز می‌جوید ولی نَفْسِ سرکش او هر ساعت به حیله‌ای متوسل می‌شود تا خواهشهای نفسانی را انجام دهد. حاصل آنکه پیروِ متعبدِ ظواهر، در طلب کمال نیست.

حکما و متکلمین برای انسان جسم و روح قائل‌اند و روح را باقی می‌شمارند و چنان تعلیم می‌دهند که حُبّ بقا مستلزم تکمیل جنبهٔ روحی و معنوی است، پس باید در پی کمال رفت و ملکات فاضله به دست آورد و از شقاوت ابدی نجات یافت. فلاسفهٔ آزادمنش همچنان تعلیم می‌دهند که سعادت انسان در تحصیل لذت است اما لذت پایدار و خالی از آفات، و آن لذت روحی و معنوی است. علم و معرفت، چراغ نَفْس است و عقل و استدلال، راهنمای انسان. اخلاق و قضاوت در حُسن و قُبح و بدی و خوبیِ اشیا، همه متکی به منطق و استدلال است.

صوفیه طریقهٔ حکمای الهی و متکلمین و فلاسفه را هم برای کمال بشر کافی نمی‌شمارند[1] و ماحَصَل گفته‌های آنها این است که قطع نظر از اینکه در

---

۱. سعد الدین حمّوی در رسالهٔ « علوم الحقائق و حکم الدقائق » فصل مخصوصی به نام « فصل فی المعرفة » نوشته که ملخص ترجمهٔ آن این است که:

معرفت بر دو نوع است: یکی « معرفت به عقل » یعنی معرفت با استدلال عقلی و دیگر « معرفت حق به حق » یعنی معرفتی که جز با شهود صرف و تجلی محض ممکن نیست. ←

عمل، مجهز شدن به سلاح علم و حکمت و منطق، برای هر کسی مقدور نیست برای معدودی هم که فلسفه و حکمت و منطق آموخته‌اند نتیجه‌ای نخواهد بخشید زیرا تکیه گاه عقل و منطق محسوسات است و محسوس فریبنده است. حس و تجربه‌های آن محکوم به هوا و وهم است بنابراین پای استدلالیان چوبین بود و تکیه بر پای چوبین و اسارت در قیدِ وهم و هوا، انسان را به کمال نخواهد رسانید. نکتهٔ دیگر اینکه نهایت ترقیِ مُتَفَلسِف این خواهد بود که مانند فلاسفه‌ای شود که قبل از او بوده‌اند و این توقف است، در حالی که به عقیدهٔ صوفی سیرِ کمال انتها ندارد و توقف مرگ محسوب است. پس باید از تقیّد به فکر دیگران آزاد شد و به چشم خود اشیا را مطالعه کرد و در عالم کمال هر لحظه از مرتبه‌ای به مرتبهٔ بالاتر رفت و با قواعد و اصولی که در طریقت محرز است در تزکیه و اصلاح نَفْس کوشید و اسرار طبیعت و ماوراءِ طبیعت را با چشم دل دید و بالأخره به کمال مطلق اتصال یافت.

با همهٔ اینها، به طوری که مکرر اشاره شده، چون صوفی با وسعت نظر به عالَم نگاه می‌کند و همهٔ کائنات را مظاهر کمال مطلق می‌شمارد و در هر طریقه و فکری به حقیقتی قائل است، هر دین و هر مذهب و هر مسلکی را احترام می‌کند و از آن چیزی التقاط می‌کند ولی به آن دلبستگی دائمی پیدا نمی‌کند بلکه چون به آنجا رسید از آنجا می‌گذرد. تمام فِرَق و مذاهب و فلسفه‌ها در چشم عارف، در حکم نردبان است که به مدد آن می‌خواهد بالا برود. همین که بالا رفت دیگر با نردبان کاری ندارد و بدون دلبستگی و علاقه و تعصب آن را رها می‌کند. به قول مولانای رومی، عارف مذهب مخصوص ندارد بلکه خدا مذهب او است که:

مذهب عاشق ز مذهبها جداست   عاشقان را مذهب و ملت خداست

با همهٔ احتیاطی که بزرگان صوفیه در گفتار و رفتار خود داشته و همیشه می‌کوشیده‌اند که بهانهٔ تکفیر و مزاحمه و اعتراض به دست مدعیان ظاهربین

→ معرفت به عقل، معرفت کسبی و آموختنی است و متشغل به آن «عاقل مستدل» است در حالی که معرفت حق به حق معرفت بدیهی و شأن عارف کامل محقق است (مجموعة الرسائل، چاپ مصر، ص ۴۹۲ ـ ۴۹۱).

ندهند، باز در همه حال دست از بیان عقاید خود برنداشته، به کنایه و اشاره و رمز به آنها اشاره نموده‌اند منتها به گفتار خود لباس شرع پوشانیده، با زبان کتاب و سنّت، اهل طلب و استعداد را ارشاد کرده‌اند. مثلاً جُنید بغدادی که از پیشروان بزرگ صوفیه و از اصحاب «صَحو» است و برخلاف اصحاب «سُکر» از قبیل بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر، صوفیه را به رعایت شرع و به کار بستن اوامر و نواهی ارشاد می‌کرده، در عین حال تعلیم می‌داده که به جا آوردن ظواهر شرع عبث و بی‌فایده است و بر سالک است که به معنی و باطن شرع ناظر باشد.

هُجویری در کشف‌المحجوب می‌گوید:

یکی به نزدیک جُنید آمد. وی را گفت: «از کجا می‌آیی؟» گفت: «به حج بودم.» گفت: «حج کردی؟» گفت: «بلی.» گفت: «از ابتدا که از خانه برفتی و از وطن رحلت کردی، از همهٔ معاصی رحلت کردی؟» گفت: «نی.» گفت: «پس رحلت نکردی.» گفت: «چون از خانه برفتی و اندر هر منزلی هر شب مقام کردی، مقامی از طریق حق اندر آن مقام قطع کردی؟» گفت: «نی.» گفت: «پس منزل نسپردی.» گفت: «چون مُحرِم شدی به میقات، از صفات بشریت جدا شدی، چنان‌که از جامه؟» گفتا: «نی.» گفت: «پس مُحرِم نشدی.» گفت: «چون به عرفات واقف شدی، اندر کشف مشاهدت وقف پدیدار آمد؟» گفتا: «نی.» گفت: «پس به عرفات ناستادی.» گفت: «چون به مُزدَلِفَه شدی و مرادت حاصل شد، همهٔ مرادها را ترک کردی؟» گفتا: «نی.» گفت: «پس به مُزدَلِفَه نشدی.» گفت: «چون طواف کردی، خانه سر را اندر محل تنزیه لطایف حضرت جمال حق دیدی؟» گفتا: «نه.» گفت: «پس طواف نکردی.» گفت: «چون سعی کردی میان صفا و مروه، مقام صفا و درجهٔ مروّت ادراک کردی؟» گفتا: «نی.» گفت: «هنوز سعی نکردی.» گفت: «چون به مِنا آمدی، مَنیّت‌های تو از تو ساقط شد؟» گفتا: «نی.» گفت: «هنوز به مِنا نرفتی.» گفت: «چون به مَنحَرگاه قربان کردی، همهٔ خواستهای نَفْس را قربان کردی؟» گفتا: «نی.» گفت: «پس

قربان نکردی.» گفت: «چون سنگ انداختی، هرچه با تو صحبت کرد از معانی نفسانی همه بینداختی؟» گفتا: «نه.» گفت: «پس هنوز سنگ نینداختی و حج نکردی. بازگرد و بدین صفت حجّی بکن تا به مقام ابراهیم برسی.»[1]

این حکایت و امثال آن، بخوبی می‌فهماند که صوفی چه اندازه بین ظاهر شرع و معنی و باطن آن فرق می‌نهد. در عین حال غالب بزرگان صوفیه تعلیم می‌داده‌اند که شریعت و طریقت باید به هم آمیخته باشند، به این معنی که شرع بدون عرفان، عبث و طریقت بدون شرع، نفاق است. نسبت این دو به یکدیگر نسبت روح است به بدن و به این منظور بسیار کوشیده‌اند و در تفسیر عارفانهٔ قرآن و توفیق بین شریعت و طریقت کتابها ساخته و پرداخته‌اند و اَقَلِّ نتیجه‌ای که به دست آورده‌اند این است که در هر عصری، کم یا بیش، مردمی را مهذب ساخته [و] از جمودت و خشکی و تنگ‌نظری و تعبد کورکورانهٔ آنها و تعصبات جاهلانه کاسته‌اند.

برای مزید اطلاع از چگونگی عقیده و نظر صوفیه در باب معرفت، بعضی از گفته‌های عرفای بزرگ را در این موضوع، از تذکرة الاولیاء عطار[2] التقاط نموده، ذیلاً نقل می‌کنیم:

از جمله شیخ عطار عبارتی از قول اویس قَرَنی نقل می‌کند که: **من عرف الله لایخفی علیه شیی.** و در تفسیر و توضیح این عبارت می‌گوید:

> هر که خدا را شناخت هیچ‌چیز بر او پوشیده نماند؛ دیگر معنی آن است که هر که بشناخت تا شناسنده کیست؛ دیگر معنی آن است که هر که اصل بدانست فروعْ دانستن آسان بودش که به چشم اصل در فروع نگرد؛ دیگر معنی آن است که خدای را به خدای بتوان شناخت که عرفت ربی بربی، پس هر که خدای را به خدای داند همه چیز می‌داند.

و نیز در شرح حال محمد واسع نوشته: و در معرفت چنان بود که سخن

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۲۵.
۲. رجوع شود به شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

او است که: **مارأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه**، هیچ‌چیز ندیدیم الا که خدا را در آن چیز دیدم. و از او سؤال کردند که: خدای را می‌شناسی؟ ساعتی خاموش سر فرو افکند. پس گفت: هر که او را بشناخت سخنش اندک شد و تحیّرش دائم گشت. و گفت: سزاوار است کسی را که خدای به معرفت خودش عزیز گردانیده است که هرگز از مشاهدهٔ او به غیر او باز ننگرد و هیچ‌کس را بر او اختیار نکند.

فضیل عیاض گفته: هر که خدا را بشناسد به حق معرفت، پرستش او کند به حق طاقت.

ابراهیم ادهم گفته: علامت عارف آن بود که بیشترِ خاطر او در تفکر بود و در عبرت، و بیشترِ سخن او ثنا بود و مدحت حق، و بیشترِ عمل او طاعت و بیشترِ نظر او در لطایف صُنع بود و قدرت.

بشر حافی گفته: فاضلترین چیزی که بنده را داده‌اند معرفت است. اگر خدای را خاصگان‌اند، عارفان‌اند.

ذوالنون مصری گفته: گفتند: «عارف که باشد؟» گفت: «مردی باشد از ایشان، جدا از ایشان.» و گفت: «عارف هر ساعتی خاشعتر بود زیرا که به هر ساعتی نزدیکتر بود.» و گفت: «عارف لازم یک حال نبود که از عالم غیب هر ساعتی حالتی دیگر بر او می‌آید تا لاجَرَم صاحب حالات بود نه صاحب حالت.» و گفت: «عارفی خایف می‌باید نه عارفی واصف، یعنی وصف می‌کند خویش را به معرفت، اما عارف نبود که اگر عارف بودی خایف بودی که **انما یخشی‌الله من عباده العلماء**.» و گفت: «ادب عارف زِبَرِ همهٔ ادبها بود زیرا که او را معرفت مؤدب بود.» و گفت: «معرفت بر سه وجه است: یکی معرفتِ توحید و این عامهٔ مؤمنان راست؛ دوم معرفتِ حجت و بیان است و این حکما و بُلَغا و علما راست؛ سوم معرفتِ صفات وحدانیت است و این اهل ولایت الله راست. آن جماعتی که شاهد حق‌اند به دلهای خویش تا حق تعالی بر ایشان ظاهر می‌گرداند آنچه بر هیچ‌کس از عالمیان ظاهر نگرداند.» و گفت:

« حقیقت معرفت، اطلاع حق است بر اسرار بدانچه لطایفِ انوارِ معرفت بدان نپیوندد یعنی هم به نور آفتاب آفتاب را توان دید.» و گفت: « زینهار که به معرفت مدعی نباشی یعنی اگر مدعی باشی کذاب باشی؛ دیگر معنی آن است که چون عارف و معروف در حقیقت یکی است تو در میان چه پدید می‌آیی؛ دیگر معنی آن است که اگر مدعی باشی، یا راست می‌گویی یا دروغ؛ اگر راست می‌گویی صدیقانْ خویشتن را ستایش نکنند، چنان‌که صدیق رضی‌الله عنه می‌گفت: **لست بخیرکم**، و در این معنی ذوالنون گفته است که: **اکبر ذنبی معرفتی ایاه**، و اگر دروغگویی، عارف دروغزن نبود؛ و دیگر معنی آن است که تو مگوی که عارفم تا او گوید.» و گفت: « آنکه عارفتر است به خدای، تحیّر او در خدای سخت‌تر است و بیشتر از جهت آنکه هر که به آفتاب نزدیکتر بود، در آفتاب متحیرتر بود تا به جایی رسید که او او نبود. چنان‌که از صفت عارف پرسیدند گفت: عارف بیننده بود بی‌علم و بی‌عین و بی‌خبر و بی‌مشاهده و بی‌وصف و بی‌کشف و بی‌حجاب؛ ایشان ایشان نباشند و ایشان بدیشان نباشند بلکه ایشان که ایشان باشند به حق ایشان باشند. گردش ایشان به گردانیدن حق باشد و سخن ایشان سخن حق بود بر زبانها، و ایشان روان گشته و نظر ایشان نظر حق بود بر دیده‌های ایشان راه یافته. پس گفت: پیغمبر علیه‌السلام از این صفت خبر داد و حکایت کرد از حق تعالی که گفت: چون بنده‌ای دوست گیرم من که خداوندم، گوش او باشم تا به من شنود و چشم او باشم تا به من بیند و زبان او باشم تا به من گوید و دست او باشم تا به من گیرد.»

بایزید بسطامی گفته:

محال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی‌محبت قدری ندارد.

ثواب عارفان از حقِ حق باشد.

کاشکی خلق به شناخت خود توانندی رسید که معرفت ایشان را در شناخت خود تمام بودی.

در علم علمی است که علما ندانند و در زهد زهدی است که زاهدان نشناسند.

عارف آن است که هیچ‌چیز مشرب‌گاهِ او تیره نگرداند [و] هر کدورت که بدو رسد صافی گردد.

عارف به هیچ‌چیز شاد نشود جز به وصال.

مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده‌ای علم گرفتیم که هرگز نمیرد. همه به حق گویند و من از حق گویم، لاجَرَم گفتِ هیچ‌چیزی بر من دشوارتر از متابعت علم نبود یعنی علم تعلیم ظاهر.

از سفیان ثوری، از یقین پرسیدند، گفت: فعلی است در دل، هر گاه که معرفت درست شد یقین ثابت گشت و یقین آن است که هرچه به تو رسد دانی که از حق به تو می‌رسد.

در شرح حال حارث محاسبی نوشته که نقل است که تصنیفی می‌کرد. درویشی از وی پرسید که: معرفت حق، حق است بر بنده یا حق بنده بر حق او؟ بدین سخن تَرکِ تصنیف کرد، یعنی اگر گویی معرفت بنده به خود می‌شناسد و به جهد خود حاصل می‌کند، پس بنده را حقی بود بر حق و این روا نبود؛ و اگر معرفتِ حق، حق بود بر بنده روا نبود که حق را حقی بباید گزارد. اینجا متحیر شد و ترک تصنیف کرد.

ابوسلیمان دارانی گفته: معرفت به خاموشی نزدیکتر است که به سخن گفتن.

احمد بن عاصم انطاکی گفته: مدارج معرفت سه است: مَدرجهٔ اول اثباتِ وحدانیتِ واحدِ قهّار، مَدرجهٔ دوم بریده کردنِ دل از ما سَوَی الله، و مَدرجهٔ سوم آنکه هیچ‌کس را به عبارت کردن آن ره نیست و من لم‌یجعل الله له نوراً فماله من نور.

جُنید بغدادی گفته: معرفت، مَکر خدای است یعنی هر که پندارد

عارف است ممکور است. و نیز در جواب سؤال از توحید گفته: معنی آن است که ناچیز شود در وی رسوم، و ناپیدا گردد در وی علوم، و خدای بود چنان‌که بود همیشه و باشد فنا و نقص گِردِ او راه نیابد.

ابوسعید خرّاز گفته: هر که را معرفت در دل قرار گرفت درست آن است که در هر دو سرای نبیند جز او و نشنود جز او و مشغول نبود جز بدو.

ابراهیم رقّی گفته: معرفت اثبات حق است بیرون از هرچه وهم بدو رسد.

حسین بن منصور حلاج گفته: معرفت عبارت است از دیدن اشیا و هلاک همه در معنی. و نیز او گفته: چون بنده به مقام معرفت رسد، غیب بر او وحی فرستد و سِرِّ او گُنگ گرداند تا هیچ خاطر نیاید او را مگر خاطر حق.

فِرَقِ مختلفهٔ صوفیه تا اواسط قرن پنجم

در صفحات گذشتهٔ این کتاب از سیر و تحولات و تطورات تصوّف در قرون اول بحث کردیم و از آنچه از اقوال مشایخ و بزرگان عرفای قرن دوم و سوم و چهارم و اوایل قرن پنجم نقل شد، به این نتیجه می‌رسیم که تا اوایل قرن پنجم تصوّف نظراً و عملاً اساس ثابت و متینی پیدا کرد و مبانی و کلیات آن معلوم گردید و نحوهٔ فکر بزرگان صوفیه روشن شد و چنان‌که در آینده گفته خواهد شد در قرنهای بعد با ظهور صوفیان بزرگی، از قبیل محمد غزالی و برادرش احمد غزالی و عین‌القضات همدانی و سنایی و عطار و ابن‌العربی و صدرالدین قونوی و شیخ عراقی و جلال‌الدین رومی مسائل صوفیه پخته‌تر و جامعتر شد و مجملات تفصیل یافت و آثار نثر و نظم بسیار بدیع و شیوا به وجود آمد.

اینک مناسب شمردیم که از فِرَقِ مختلفه‌ای که تا اواسط قرن پنجم در بین صوفیه پیدا شده، به اجمال نامی برده شود.

هُجویری که در اواسط قرن پنجم[1] کتاب معروف کشف‌المحجوب را تألیف کرده، باب مخصوصی راجع به فِرَقِ صوفیه[2] نوشته که ذیلاً خلاصهٔ آن برای مزید فایده نقل می‌شود. هُجویری می‌گوید:

> ایشان دوازده گروه‌اند. دو از ایشان مردودند و ده مقبول، و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است اندر مجاهدات، و ادبی لطیف اندر مشاهدات، و هرچند که اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلف‌اند، اندر اصول و فروع شرع و توحید موافق و متفق‌اند، و ابویزید گفت: **اختلاف العلماء رحمة الا فی تجرید التوحید،** و موافق این خبری مشهور است و حقیقتِ تصوّف میان اخبارِ مشایخ است از روی حقیقت و مقسوم از روی مجاز و رسوم. پس من بر سبیل اختصار و ایجاز سخن اندر بیان آن مقسوم گردانم و اندر اصل مذهب هر یک را بساطی بگسترانم تا طالب را علم آن حاصل شود و علما را سِلاح بود و مریدان را صَلاح و محبان را فَلاح و عقلا را نَجاح و خداوندان مروّت را تنبیه و مرا ثواب دو جهانی.

و بعد از این مقدمه، از هر یکی از فِرَقِ دوازده‌گانه صحبت می‌کند که خلاصه‌اش این است:

---

۱. دلیل اینکه کشف‌المحجوب در اواسط قرن پنجم تألیف شده این است که هُجویری معاصر شیخ ابوالقاسم قُشیری بوده و قُشیری در زمان مؤلف در حیات بوده و هُجویری از او نام می‌برد و اینک عین عبارت هُجویری از کتاب کشف‌المحجوب، در جایی که از متأخرین بزرگان صوفیه سخن می‌راند، نقل می‌شود: «و منهم استاد امام و زین اسلام، عبدالکریم ابوالقاسم بن هوازن القُشیری اندر زمانهٔ خود بدیع است و قدرش رفیع است و منزلتش بزرگ و معلوم است. اهل زمانه را از روزگار وی و انواع فضلش اندر هر فن وی را لطایف بسیار است و تصانیف نفیس، جمله با تحقیق و خداوند. تعالی حال و زبان وی را محفوظ گردانیده است و از وی شنیدم که گفت: مثل الصوفی کعلة البرسام اوله هذیان و آخره سکوت فاذا تمکنت خرست» (کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۰۹) و به تصریح شیخ الاسلام ابواسماعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی، معروف به خواجه عبدالله انصاری، قُشیری در ربیع‌الآخر سنهٔ چهارصد و شصت و پنج وفات یافته است.

۲. چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۴۱ـ۲۱۸.

۱. «محاسبیه» یعنی فرقه‌ای که پیرو ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی[1] هستند. خصوصیت مذهب محاسبیه که غالب صوفیان خراسان پیرو آن بوده، در حالی که صوفیان عراق با آن مخالفت می‌ورزیده‌اند، این است که در این مذهب «رضا» را از جمله «مقامات» ندانند و گویند از جملهٔ «احوال» است و ما قبلاً در مبحث مقامات و احوال و فرق بین آنها راجع به «رضا» به تفصیل بحث نمودیم و در اینجا حاجتی به تکرار نیست.

۲. «قصّاریه» یعنی پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة قصّار که طریق او اظهار و نشر «ملامت» بوده، یعنی می‌گفته که آفت بزرگ و حجاب عظیم سالک در این است که به خود مُعجِب شود و نزد خلق مقبول گردد. یعنی خلق، رفتار و کردار او را بپسندند و او را مدح گویند. این عُجب و خودپسندی و مقبولیت نزد خلق، سالک را از طیِ طریق باز می‌دارد. پس باید طریق «ملامت» اختیار کند و منظورش حق باشد نه خلق و به هر نام و ننگی پشت پا بزند و سر به آزادگی برآرد و چنان باشد که خلق او را به خود مشغول نسازند.[2]

صوفی ملامتی باید سلامت را ترک بگوید و تن به بلایا در دهد و از خواری و تحقیری که از خلق می‌بیند نَفْس را ادب کند. حمدون قصّار می‌گفته:

---

۱. حارث محاسبی، از مردم بصره و ساکن بغداد بوده و از معاصرین احمد بن حنبل است. حارث در سنهٔ دویست و چهل و سه در بغداد وفات کرده است. حارث از قدمای نویسندگان صوفیه است که ابوالفرج ابن‌الجوزی در کتاب تلبیس ابلیس از مصنفات او سخن رانده است. از جمله می‌گوید که کسی نزد احمد بن حنبل از اقوال و آرا و کتب حارث محاسبی سخن راند. احمد بن حنبل گفت: صلاح تو را نمی‌بینم که با حارث محاسبی مجالست کنی. ابن الجوزی کتب او را کتب بِدَع و ضلالات می‌شمرد.

یکی از کتب حارث بن اسد محاسبی موسوم به کتاب الرعایة لحقوق الله، در سال ۱۹۴۰ میلادی، متن عربی آن به اهتمام مارگارت سمیت در لندن در جزوِ نشریات اوقاف گیب به طبع رسیده و آن شمارهٔ پانزده از سلسلهٔ جدید نشریات این اوقاف است. برای اطلاع بر سایر کتب و مؤلفات حارث محاسبی رجوع شود به مقاله‌ای که لوی [لویی] ماسینیون، مستشرق معاصر فرانسوی، در دائرة المعارف اسلامی نوشته است.

۲. برای شرح احوال ملامتیه رجوع شود به کتاب عوارف‌المعارف سهروردی، باب هشتم و نهم.

باید که تا علم حق تعالی به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق، یعنی باید که اندر خَلاً با حق تعالی معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر مَلاً با خلق که حجاب اعظم از حق، شغل دل توست با خلق.[1]

هُجویری در شرح طریقهٔ قصّار می‌گوید:

و از نوادر حکایات وی یکی آن است که گوید: روزی اندر جویبار حیرهٔ نیشابور می‌رفتم. نوح‌نام عیّاری بود به فتوّت معروف و جملهٔ عیاران نیشابور در فرمان وی بودندی. وی را اندر راه بدیدم گفتم: یا نوح، جوانمردی چه چیز است؟ گفت: جوانمردیِ من خواهی یا از آن تو؟ گفتم: هر دو بگوی. گفت: جوانمردیِ من آن است که این قبا بیرون کنم و مُرَقَّعِه بپوشم و معاملات آن ورزم تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت بپرهیزم؛ و جوانمردیِ تو آنکه مُرَقَّعِه بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فتنه نگردید. پس جوانمردیِ من حفظ شریعت بود بر اظهار، و از آنِ تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصلی قوی است.[2]

یکی از فِرَقِ معروف ملامتیه، فرقهٔ قلندریه است که در باب نهم عوارف‌المعارف شرح حال آن طایفه مذکور شده است و مَقریزی در جزوِ چهارم خِطَط در ذکر زوایا[3] و وصف زاویهٔ هر فرقه‌ای، از جمله وصف «زاویة القلندریه» را نموده و شرحی در حال قلندران نوشته که غالب آن از عوارف‌المعارف سهروردی اقتباس شده و ماحَصَلِ وصف قلندریه این است که قلندریه عبارت‌اند از طایفه‌ای از صوفیان ملامتی که حقیقت طریقهٔ آنها این است که پشت پا به آداب و عادات زده و تقیّد به رسوم مجالسات و مخاطبات را رها ساخته‌اند. در اعمال شرع و عبادات، از قبیل نماز و روزه، آنچه از فرایض است به جا می‌آورند و زیاده بر آن را روا نمی‌دارند. از لذاتِ

---

۱ و ۲. کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۲۸.

۳. خانقاه، یعنی مسکن و محل اجتماع صوفیه را در مصر و سایر بلاد شمال افریقا «زاویه» می‌نامند و در بعضی بلاد «رِباط» و گاهی به نحو مَجاز «صومعه» می‌گویند.

مُباحه خود را محروم نمی‌دارند و هیچ‌وقت خود را مقید به سختگیریها و تشدیدات شریعت نمی‌سازند. در موضوع زهد و ترک دنیا و تقشف نیز راه افراط نمی‌پیمایند، یعنی در حالی که خود را ملتزم می‌دانند که چیزی ذخیره نکنند و حُطام دنیوی را جمع نکنند هیچ‌وقت در تزهّد و تَقَشُّف و تعبد زیاده‌روی نمی‌کنند و به چیزی که اهمیت بسیار می‌دهند پاکی دل است با خداوند.

فرق بین ملامتی و قلندری این است که ملامتی می‌کوشد که عبادات خود را مکتوم سازد، در حالی که قلندری سعی می‌کند که عادات را خراب کند و نیز ملامتی به جمیع وسایل نیکوکاری و خیر متمسک می‌شود جز اینکه احوال و اعمال خود را مخفی می‌سازد و خود را از حیث هیئت و لباس به شکل عوام درمی‌آورد تا کسی به حال او واقف نشود ولی در هر حال در پی ازدیاد عبادت است. اما قلندری قیدی به هیئت و لباس ندارد و نیز اهمیت نمی‌دهد که سایرین بر حال او واقف باشند یا نه. خلاصه، لاابالی به تمام معنی کلمه است و به غیر از پاکی دل و صفای درون خود به هیچ‌چیز اعتنا ندارد. هرچه پیش آید بپوشد و به هر هیئتی که درآید بی‌مبالات است و به آن اهمیتی نمی‌دهد. از ممیزات قلندریه یکی تراشیدن موی سر و ریش و سِبلَت و ابرو بوده است.[۱]

مَقریزی می‌گوید که در سنهٔ هفتصد و شصت و یک، مَلِکِ مصر، حسن بن محمد بن قلاون، حکم کرد که طایفهٔ قلندریه ریش خود را نتراشند و این بدعت را ترک کنند و نیز حکم کرد که قلندریه را ملزم سازند که لباس اَعاجِم و مجوس نپوشند.[۲]

---

۱. حافظ می‌گوید:

هزار نکتهٔ باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند

که بعضی به غلط «سر نتراشد» خوانده‌اند.

۲. ظاهراً قلندریه لباس مخصوصی می‌پوشیده‌اند و به این مناسبت است که گاهی «جولَقی» خوانده شده‌اند. صاحب تاریخ فرشته، در مقالهٔ دوازدهم، جلد دوم تاریخ خود، در ذکر شیخ بهاءالدین زکریا می‌گوید که هنگام بازگشت شیخ بهاءالدین زکریا از خدمت شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی «روزی در اثنای راه به مسجدی نزول نمود و در آنجا قلندران جُوالق‌پوش ــ که کسوت سیّد جمال مجرد است ــ فرود آمده بودند. و چون وقت شب شیخ از عبادت فارغ گشت بعد از مراقبه نظرش بر قلندری افتاد که نور او به

←

به طوری که گفته شد، از اصول قلندریه تخریب عادات بوده است. این است که سر و ریش و بُروت و ابروی خود را می‌تراشیده‌اند. صاحب تاریخ فرشته، در جلد دوم تاریخ خود، در ذکر شیخ بهاءالدین زکریا، از عرفای اواخر قرن ششم هندوستان و مریدان او می‌نویسد:

و یکی دیگر از مریدان او، شیخ فخرالدین شیخ ابراهیم عراقی است و شیخ ابراهیم عراقی در همدان به سن هجده سالگی در همان مدرسهٔ خود که بس باتکلف و صفا بود در آنجا درس گفتی و طلبه را فیض رسانیدی. در آن ایام جمعی از قلندران به مدرسه آمده، خدمت او را دریافتند و چون میان آن جماعت مردی صاحب‌حُسن بود شیخ را نظر بر او افتاده، دل از دست برفت و ترک درس و بحث کرده، به مهمانی ایشان پرداخت و از آنکه بعد از سه چهار روز قلندران بر آن حال مطلع شده، راه خراسان پیش گرفتند. شیخ ابراهیم عراقی بی‌تاب گشته، پس از دو روز به دنبال ایشان شتافت و بدیشان رسیده و ارادهٔ رفاقت نموده، ایشان گفتند: تو مرد بزرگ هستی. تو را با قلندران ابروْتراش

← سمت سپهر اعلا ساطع بود. شیخ تعجب نموده، آهسته نزد او رفت و گفت: ای مرد خدا، در میان این قوم چه می‌کنی؟ گفت: ای زکریا، بدان که در هر قوم، خاصی می‌باشد که خدای تعالی آن قوم را بدو می‌بخشد. او سیّدی بود عالم و فاضل و مجذوب و عبدالقدوس نام داشت و فرزند موصل بود و در دمیاط بر سر قبر سیّد جمال‌الدین مجرد کسوت پوشیده بود و آخرش شیخ او را از آن لباس قلندری برآورده، از عالم جذبه به عالم سلوک رسانیده و مقبرهٔ او در قصبهٔ نایین مابین یزد و اصفهان واقع گشته» (تاریخ فرشته، چاپ هندوستان، ج ۲، ص ۴۰۷).

مولانا جلال‌الدین رومی در مجلّد اول مثنوی، در حکایت «مرد بقال و روغن ریختن طوطی» می‌گوید که چون طوطی بر اثر ضرب بقال کَل شده بود و سخنگویی کوتاه کرده بود، بقال انواع تدابیر به کار می‌برد مگر طوطی دوباره به سخن بیاید تا آنکه جولَقی بی‌مویی (سر تراشیده‌ای) اتفاقاً از آنجا گذشت [و] طوطی فوری به سخن آمد:

ناگهانی جولَقی‌ای می‌گذشت — با سری بی‌مو چو پشتِ طاس و طشت
طوطی اندر گفت آمد در زمان — بانگ بر درویش بر زد کای فلان
کز چه ای کَل با کَلان آمیختی — تو مگر از شیشه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را — کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

صحبت چگونه درگیرد؟ شیخ ناچار ریش و بُروت و ابرو تراشیده، کسوت ایشان پوشیده، رفیق شد و سیرکنان همراه آن جماعت به ملتان رسیده، به خانقاه شیخ بهاءالدین زکریا رفت. چون نظر شیخ بر آن جماعت افتاد عراقی را بشناخت و دانست که قصه چیست ...[۱]

و نیز صاحب تاریخ فرشته، در شرح حال شیخ بهاءالدین زکریا، نامِ یکی از مریدان او را می‌برد که در دَمیاط مصر بر سر قبر سیّد جمال‌الدین مجرد، معتکف بوده و به این مناسبت شرح حالی از سید جمال مجرد نوشته که منشأ ریش‌تراشی قلندریه از آن روشن می‌شود و اینک عین عبارت او نقل می‌شود:

و این سیّد جمال مجرد ساوجی بود و مدتی در مصر مفتی بود، چنان‌که هر مشکلی که مردم را در مسائل پیش می‌آمد بی‌آنکه به کتاب رجوع کند جواب می‌گفت و مصریان او را کتابخانهٔ روان می‌گفتند. و گویند در آخر او را جذبه و حالتی پیدا شده، سِبلَت و ریش تراشیده، به دَمیاط که از مصر هشت روز راه است و از زمان یوسف تا آن عهد ویران بود، رفته، بی‌هوش افتاد ... اما قول صحیح آن است که سیّد جمال مجرد، به فرط جمال موصوف بود، چنان‌که مصریان او را یوسف ثانی می‌خواندند و همچنان‌که زلیخا بر حضرت یوسف مفتون شده بود، زنی از امرای مصر عاشق سیّد جمال مجرد گردید و او به تنگ آمده، از مصر جانب زمین دَمیاط گریخته و آن زن از فرط تَعَشُّق، بی‌تابانه به دنبال او شتافت و چون این خبر به سیّد جمال مجرد رسید مضطرب گشت و دست به دعا برداشته، زوال حُسن خود از خدا خواست و آن به شرف اجابت رسیده، موی سِبلَت و ریش و ابروی او همه ریخت و زن چون بدانجا رسیده، بدان هیئت دید روی گردانیده، به مصر رفت و سیّد از آن بلا نجات یافته، در آنجا توطن نمود. اکنون مقبرهٔ او آنجا است و قلندران در آنجا می‌باشند و هنگامه دارند.[۲]

---

۱. تاریخ فرشته، چاپ هندوستان، ج ۲، ص ۴۰۵.
۲. تاریخ فرشته، چاپ هندوستان، ج ۲، ص ۴۰۷.

در هر حال، منشأ و علت سر و ریش و سِبلَت و ابرو تراشیدن در نزد قلندریه، خواه چنان باشد که صاحب تاریخ فرشته نوشته و خواه چیز دیگر، قدر مسلّم این است که یکی از وسایل ظاهری تخریب عادات و درهم شکستن تقیّدات مردم و مبارزهٔ با تقلید بوده است و از زمانهای قدیم[1] در بین قلندریه تراشیدن موی سر و ریش و سِبلَت و ابرو معمول بوده است و همین طریقهٔ عدم مبالات را در سایر عادات و آرا و اخلاق و رفتار عامه نیز به کار می‌برده‌اند.

در اشعار خواجه حافظ، نه فقط مکرر نام قلندری و رندی و قَلاشی و مسلک بی‌پروایی و آزادمنشی و عدم التفات و اعتنای آنها به کار عوام وارد شده، بلکه از مجموع چنان استنباط می‌شود که خواجه تمایل مخصوص و توافق سلیقهٔ خاصی با این فرقه داشته است که در مجلّدات آیندهٔ این کتاب از آن بحث خواهیم کرد و اینک به عنوان نمونه بعضی از اشعار خواجه در این موضوع نقل می‌شود:

---

۱. به نحو تحقیق معلوم نیست که فرقهٔ قلندریه چه وقت در بین صوفیه ظاهر شده‌اند ولی از این عبارت مَقریزی که می‌گوید: «و از این بدعت (یعنی تراشیدن موی سر و ریش و سِبلَت و ابرو) از ابتدای ظهور تا کنون بیش از چهارصد سال می‌گذرد» چنان برمی‌آید که در نیمهٔ اول قرن پنجم این عادتِ تراشیدن موی سر و ریش و سِبلَت و ابرو در بین قلندریه شایع بوده است زیرا مَقریزی در سنهٔ هشتصد و چهل و پنج وفات کرده، یعنی در نیمهٔ اول قرن نهم کتاب خِطَط را تألیف کرده است. بنابراین اگر به اقوال مَقریزی اعتماد کامل داشته باشیم ظهور قلندریه در نیمهٔ اول قرن پنجم بوده است (رجوع شود به خِطَط مقریزی، چاپ مصر، ج ۴، ص ۳۰۲).

احمد غزالی که در سنهٔ پانصد و بیست وفات کرده، در رسالهٔ سوانح، در یک رباعی ذکر قلندریه را آورده است:

این کوی ملامت است و میدان هلاک   وین راه مُقامِرانِ بازندهٔ پاک
مردی باید قلندری دامن‌چاک   تا برگذرد عیاروار و چالاک

مؤلف اسرارالتوحید، در یکی از حکایات زمان توقف شیخ ابوسعید ابوالخیر در نیشابور رباعی ذیل را از قول شیخ نقل می‌کند:

من دانگی و نیم داشتم حبه‌ای کم   دو کوزه می‌خریده‌ام پاره‌ای کم
بر بربط من نه زیر ماند و نه بم   تا کی گویی قلندری و غم غم

(اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۵۹)

خیز تا خرقهٔ صوفی به خرابات بریم   شطح و طامات به بازار خرافات بریم
سوی رندان قلندر به ره‌آورد سفر   دلق بسطامی و سجادهٔ طامات بریم

*

سلطان و فکر لشکر و سودای تاج و گنج   درویش و امن خاطر و کنج قلندری

*

بر در میکده رندان قلندر باشند   که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی

*

قلندران حقیقت به نیم جو نخرند
قبای اطلس آن کس که از هنر عاری است

*

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
شیخ صنعان خرقه رهنِ خانهٔ خمار داشت
وقت آن شیرین‌قلندر خوش که در اطوار سِیر
ذکر تسبیح مَلَک در حلقهٔ زُنّار داشت

*

هزار نکتهٔ باریکتر ز مو اینجاست   نه هر که سر بتراشد قلندری داند

۳. «طیفوریه» یعنی پیروان بایزید طیفور بن عیسی بسطامی، عارف معروف که به اصطلاح هُجویری: «طریق وی غلبه و سُکر بود و غلبهٔ حق عزّ و جلّ و سُکردوستی از جنس کسب آدمی نباشد و هرچه از دایرهٔ اکتساب خارج بود، بدان دعوت کردن باطل بود و تقلید بدان محال». به طوری که قبلاً گفته شد بایزید بسطامی و اَتباع او گویند که:

صَحو بر تمکین و اعتدالِ صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم

بود از حق تعالی و سُکر بر زوالِ آفت و نقص صفات بشریت و ذَهابِ تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر خود به بقای قوّتی که اندر او موجود است، به خلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل.

مذهب بایزید بسطامی، یعنی طریق «سُکر» بکلی مخالف مذهب جُنید بغدادی، یعنی طریق «صَحو» است. به گفتهٔ هُجویری:[1]

جُنید و متابعان وی گویند سُکر محل آفت است از آنچه آن تشویش احوال است و ذَهابِ صحت و گم کردن سررشتهٔ خویش، و چون قاعدهٔ همهٔ معانی طالب باشد یا از روی فنای وی یا از روی بقای وی یا از روی محوش یا از روی اثباتش، و چون صحیح‌الحال نباشد فایدهٔ تحقیق حاصل نشود. پیغمبر گفت اندر حال دعای خود که اللهم ارنا الاشیاء کماهی ... پس این جمله جز اندر حاصل صَحو درست نیاید و مر اهل سُکر را از این معنی هیچ آگاهی نه.

پیروان بایزید از صحبت و معاشرت با مردم احتراز داشته و غالباً اهل خلوت و عزلت بوده‌اند. در بین طیفوریه، یعنی پیروان طریقهٔ سُکر، شَطحیات فراوان است زیرا صوفی چون خود را مظهر کامل اسما و صفات حق می‌شمارد، در عالم بی‌خودی و فنا و اتصال به حق، به نام این مظهریت هر دعوی را صحیح و بجا می‌داند.
بایزید می‌گوید: مدتی گِردِ خانه طواف می‌کردم. چون به حق رسیدم خانه را دیدم که گِردِ من طواف می‌کرد[2]. یکی از وی سؤال کرد که: عرش چیست؟ گفت: منم. و گفت: کرسی چیست؟ گفت: منم. و گفت: لوح و قلم چیست؟ گفت: منم[3]. و نیز عباراتِ لَیسَ فی جُبَّتی سَوَی الله و سُبحانی مااَعظَمُ شَأنی بایزید و اَناالحَق گفتنهای حسین بن منصور حلاج و شَطَحات ابوسعید ابوالخیر[4] و شیخ

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۳۱. ۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۶۱.
۳. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۷۱.
۴. «اگر هشت بهشت در مقابل یک ذره نیستیِ ابوسعید افتد همه محو و ناچیز گردد.»
«نقل است که شیخ را وفات نزدیک آمد، گفت: ما را آگاه کردند که این مردمان که اینجا ←

ابوالحسن خرقانی[۱] بغایت مشهور است. در زمانهای بعد، در اشعار صوفیه نیز اعم از طیفوریه یا غیر آنها، شَطَحات به حدّ وفور دیده می‌شود و به همان اندازه که فخریات در شعرای غیر صوفی رایج و معمول بوده، شَطَحات در اشعار صوفیانه، از قبیل غزلیات جلال‌الدین رومی[۲] و دیوان شاه نعمت‌الله ولی شیوع و رواج یافته است.

→ می‌آیند تو را می‌بینند، ما تو را از میان برداریم تا اینجا آیند ما را ببینند» (تذکرة الاولیا، چاپ لیدن، ج ۲، ص ۳۳۵).

۱. در کلمات شیخ ابوالحسن خرقانی شَطَحات بسیار فراوان است که هر که بخواهد به تفصیل بداند به شرح حال او در تذکرة الاولیاء عطار مراجعه کند و ما برای نمونه بعضی از گفته‌های او را از کتاب مذکور نقل می‌کنیم: «ندا آمد که تو مایی و ما تو. ما می‌گوییم نه، تو خداوندی و ما بندهٔ عاجز.»، «خدای عزّ و جلّ از خلق نشان بندگی خواست و از من نشان خداوندی.»، «درختی است غیب و من بر شاخ آن نشسته‌ام و همه خلق به زیر سایهٔ آن نشسته.»، «همهٔ آفریدهٔ او چون کشتی است و ملاح منم و بردن آن کشتی مرا مشغول نکند از آنچه من در آنم.»، «خلق مرا نتوانند نکوهیدن و ستودن که به هر زبان که از من عبارت کنند من به خلاف آنم.»، «در گوشه‌ای بنشینید و روی به من فرا کنید.»

۲. دیوان شمس تبریزی مملو به انواع شَطَحات است که برای نمونه غزل ذیل نقل می‌شود:

من آن جانم که همچون جان نهانم — من آن ماهم که اندر لامکانم
من آن شمس سماوات یقینم — که نور ماه و مهر آسمانم
من آن گبرم که ایمان زاید از من — من آن کفرم ولی امن و امانم
من آن نَفخم که در مریم دمیدم — من آن روحم که عیسی را روانم
من آن اصلم که مخلوقات فرعم — من آن فرعم که اصل جسم و جانم
همی‌دانم که غیر از من کسی نیست — درون جان و بیرون از جهانم
سجودم می‌کند منصور و شبلی — به معنی در میان این و آنم
هزاران قرن بگذشته است تا من — درون پرده‌های انس و جانم
اگر بر چشم خود روپوش پوشم — ولی بر چشم اهل دل عیانم
خمش گردم به امر شمس تبریز — که من در کام خاموشان زبانم

شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته: «چند گاه آن بود که حق را می‌جستیم، گاه بودی که یافتیمی و گاه بودی که نیافتیمی. اکنون چنان شدیم که هرچند خود را می‌جوییم باز نمی‌یابیم. همه او شدیم زیرا که همه او است» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۵۷).

و نیز او گفته: «کسی که بدین خانهٔ ما برگذشته است و یا بگذرد و یا روشنایی شمع ما بر وی افتد، کمترین چیزی که خدای عزّ و جلّ با وی کند آن باشد که بر وی رحمت کند» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۷۰).

۴. «جُنیدیه» یعنی پیروان ابوالقاسم جُنید بن محمد[1] که به طریقهٔ آنها اشاره شد. غالب صوفیه پیرو طریق او یعنی طریق صَحو بوده‌اند و برای مبتدیان و خامانِ اهل طریقت، صَحو را که توفیق بین شریعت و طریقت و جمع بین ظاهر و باطن است مناسبتر شمرده‌اند، خاصه آنکه اصحاب طریق سُکر، از قبیل بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر [و] مخصوصاً حسین بن منصور حلاج به شرحی که در کتب تراجم عرفا و تواریخ مذکور است فقها و ظاهربینان و متشرعین خشک را بر ضد صوفیه برانگیزانندند تا آنجا که تصوّف را کفر شمرده‌اند و به قتل جماعتی فتوا داده‌اند.

۵. «نوریه» یعنی پیروان ابوالحسن احمد بن محمد النوری که هُجویری دربارهٔ نوریان می‌گوید: «نوری را اندر تصوّف مذهبی پسندیده و قاعده‌ای گزیده است. قانون مذهبش تفضیل تصوّف باشد بر فقر و معاملاتش موافق جُنید باشد[2].» نوری از عزلت و گوشه‌نشینی مذمت می‌کند و پیروان را به معاشرت و صحبت راهنمایی می‌کند و از نوادر طریقت او این است که به ایثار اهمیت بسیار می‌دهد و می‌گوید که خداوند در قرآن فرموده است و **یُوثِرُونَ عَلی اَنفُسِهِم وَلَو کانَ بِهِم خَصاصَة**، یعنی ایثار کنند ولو بدان حاجتمند باشند.

هُجویری در بیان طریقهٔ نوریان می‌گوید:

---

۱. جُنید اصلاً از مردم نهاوند و ساکن بغداد بوده است و خواهرزادهٔ عارف معروف سرّی سقطی است. جُنید از صوفیان معتدل و میانه‌رو بوده است و طریقهٔ او به مذاق متشرعین نزدیکتر بوده است. مثلاً در حالی که بعضی از فِرَقِ صوفیه، از قبیل طیفوریه، در مقام مرشد و ولیّ مبالغه بسیار کرده‌اند و در شَطَحات خود حرفهای بسیار تند و زننده ادا کرده‌اند، هُجویری در کتاب کشف‌المحجوب در شرح حال جُنید می‌گوید که گفت: «کلام الانبیاء نبأ عن الحضور و کلام الصدیقین اشارة عن المشاهدات، سخن انبیا خبر باشد از حضور و کلام صدّیقان اشارت از مشاهدات. صحت خبر از نظر بود و از آنِ مشاهدات از فکر، و خبر جز از عین نتوان داد و اشارت جز به غیر نباشد. پس کمال و نهایت صدّیقان ابتدای روزگار انبیا بود و فرقی واضح است میان نبی و ولیّ و تفضیل انبیا بر اولیا به خلاف دو گروه از ملاحده که انبیا را اندر فضل مؤخر گویند و اولیا را مقدم». جُنید اساس طریقت خود را مراقبهٔ باطن و تصفیهٔ قلب و تزکیهٔ نفس و تخلّق به اخلاق پسندیده قرار داده بود و در همه جا بین شریعت و طریقت توفیق داده بود.

۲. رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۳۶.

و حقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت، حقِ صاحب خود نگاه دارد و نصیب خود اندر نصیب وی فرو گذارد و رنج بر خود نهد از برای راحت صاحب خود ... و اندر حکایات مشهور است که چون غلام الخلیل با این طایفه عداوت خود ظاهر کرد و با هر یک دیگرگونه خصومتی پیش گرفت، نوری و رقام و بوحمزه را بگرفتند و به دارالخلافه بردند و غلام الخلیل گفت: «این قومی‌اند که از زنادقه‌اند. اگر امیرالمؤمنین به کشتن ایشان فرمان دهد اصل زنادقه متلاشی شود که سَرِ همهٔ این گروه‌اند و این خیر بر دست وی برآید. من او را ضامنم به مزدی بزرگ.» خلیفه دروقت بفرمود که گردنهای ایشان بزنند. سیّاف بیامد و آن هر سه را دست ببست. چون قصد قتل رقام کرد نوری برخاست و به جایگاه رقام بر دستگاه سیّاف بنشست به طربی و طوعی تمام. مردمان عجب داشتند. سیّاف گفت: «ای جوانمرد، این شمشیر چنان چیزی مرغوب نیست که بدین رغبت پیش این آیند که تو آمدی و هنوز نوبت به تو نرسیده است.» گفت: «آری، طریقت من مبنی بر ایثار است و عزیزترین چیزها زندگانی است. می‌خواهم تا این نَفَسی چند اندر کار این برادران کنم که یک نَفَس دنیا بر من دوست‌تر از هزار سال آخرت است، از آنچه این سرای خدمت است و آن سرای قربت است و قربت به خدمت یابند.» این سخن، صاحبِ بَرید برگرفت و به خلیفه رفت و گفت. خلیفه از رقّت طبع و دقت سخن وی اندر چنان حال متعجب شد و کس فرستاد که اندر امر ایشان توقف کنید.[۱] و آنها را نزد قاضی فرستاد. قاضی پس از مکالمه به خلیفه نوشت که اگر اینها از ملحدان‌اند، پس بر روی زمین موحدی نیست.

در کتب تراجم صوفیه، حکایات فراوان در موضوع ایثار نقل کرده‌اند که از مجموع برمی‌آید که اهل سلوک تا چه اندازه به ایثار اهمیت می‌داده و عزیزترین چیزها را در راه یکدیگر انفاق می‌کرده و مفاد آیهٔ لَن تَنالُوا البِرَّ حَتّی تُنفِقُوا مِمّا تُحِبّون را به کار می‌بسته‌اند و این ایثار و انفاق و دستگیری و احسان در نزد

---

۱. رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۴۲ـ۲۳۷.

صاحبدلان و خواص اهل طریقت، به حدی عمومی و توأم با بلندنظری بوده که در مقام ایثار فرقی بین صوفی و غیر صوفی و دوست و دشمن نمی‌نهاده، حتی نسبت به حیوانات از بذل ایثار و احسان کوتاهی روا نمی‌داشته‌اند.

> یکی به نزدیک رویم آمد که مرا وصیتی کن. گفت: **یا بنی لیس هذا الامر غیر بذل الروح ان قدرت علی ذلک و اِلا فلاتشتغل بترهات الصوفیة**، این امر بجز بذل جان نیست اگر توانی، و اِلا به تُرَّهات صوفیان مشغول مشو و هرچه جز این است همه تُرَّهات است.[۱]

شیخ عطار در تذکرة الاولیا، در شرح حال شقیق بلخی نوشته که وقتی به ابراهیم ادهم رسیده از او پرسید که در کار معاش چون است. ابراهیم گفت: اگر چیزی رسد شکر کنم و اگر نرسد صبر کنم. شقیق گفت: سگان بلخ همین کنند که چون چیزی باشد مراعات کنند و دُم جنبانند و اگر نباشد صبر کنند. ابراهیم به شقیق گفت: شما چگونه کنید؟ گفت: اگر ما را چیزی رسد ایثار کنیم و اگر نرسد شکر کنیم.

> ابوالحسن نوری در مناجات می‌گفته:[۲] بار خدایا، اهل دوزخ را عذاب کنی و جمله آفریدگان تو اَند و به علم و قدرت و ارادت قدیم تو اَند. اگر ناچار دوزخ را از مردم پُر خواهی کرد قادری بر آنکه به من دوزخ و طبقات آن پُر گردانی و مر ایشان را به بهشت فرستی.

۶. «سهلیه». تولّیِ سهلیان، به سهل بن عبدالله تُستری است و طریق او اجتهاد و مجاهدت نَفْس و ریاضت است. یعنی همان طور که حمدون قصار طریق ملامت و ترک سلامت و قبول بلا را، راه تصفیه و پرورش روح سالک می‌دانست و جُنید بغدادی به مراقبهٔ باطن اهمیت می‌داد، سهل بن عبدالله تُستری و پیروان او مجاهدت و ریاضت و خلافِ نَفْس کردن را راه نجات سالک و وصول او بغایت مطلوب می‌شمردند. به طوری که قبلاً گفته شد نَفْس

---

۱. رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۴۲ـ۲۳۷.
۲. رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۴۳.

در اصطلاح صوفیه یعنی منبع شَرّ و سرچشمهٔ اخلاق پست و افعال مذموم و مولّد معاصی و اخلاق بد، چون کِبر و حسد و بخل و خشم و حِقد و طمع و خودخواهی و امثال آن.

بزرگترین دشمن انسان نفس او است و حجاب بزرگ بین انسان و حق، نَفْس سرکش است، پس جهاد با این دشمن بزرگ و کشتن و میراندن او وظیفهٔ سالک است و این موضوع در بین همهٔ فِرَقِ تصوّف اهمیت بسیار داشته و همه رام کردن نَفْسِ سرکش را شرط لازم طریقت شمرده‌اند و به انواع و اقسام تحقیقات و پندها و اندرزها و حکایات و استشهاد از قرآن و حدیث و ادلّهٔ عقلی و نقلی در این مسئله سخن رانده‌اند و قسمت معظمی از تألیفات نظم و نثر صوفیه صَرفِ بحث در نَفْس و ماهیت آن و خواهشها و میلها و رغبتهای نفسانی و تأثیر بد آن در حیات روحی انسان و لزوم مبارزهٔ با نَفْس شده است. چیزی که هست این است که فرقهٔ سهلیه بیشتر به مجاهدت نَفْس و ریاضت اهمیت می‌داده و آن را مقدّم بر سایر وظایف سالک می‌شمرده‌اند.

این نکته را هم باید در نظر داشت که به عقیدهٔ غالب بزرگان صوفیه مجاهدت نَفْس و ریاضت و تصفیهٔ باطن برای وصول به حقیقت و رسیدن به مقام مشاهده، شرط لازم است ولی کافی نیست و متوقف بر امر دیگری است و آن «فضل» خداوند است که: **یَختَصُّ بِرَحمَتِه مَن یَشاء**. واسطه و علت و اسباب همه ناچیز است و نَجاح و رستگاری عطای محض است، چنان‌که مولانا جلال‌الدین رومی در مجلّد پنجم مثنوی «در بیان آنکه عطای حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست همچون دادِ خلق که آن را قابلیت باید زیرا که عطای حق قدیم است و صفت قابلیت حادث که آن صفت حق است و این صفت خلق» می‌فرماید:

بلکه شرط قابلیت دادِ اوست	داد لُبّ و قابلیت هست پوست
اینکه موسی را عصا ثُعبان شده	همچو خورشیدی کَفَش رخشان شده
صد هزاران معجزات انبیا	کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسبابِ تصریفِ خداست	نیستها را قابلیت از کجاست
قابلی گر شرط فعل حق بُدی	هیچ معدومی به هستی نامدی

سنّتی بنهاد و اسباب و طُرُق طالبان را زیر این اَزرَق تُتُق
بیشتر احوال بر سنّت رود گاه قدرت خارقِ سنّت شود
ای گرفتارِ سبب بیرون مپر لیک عزل آن مسبّب ظن مبر
هرچه خواهد آن مسبّب آورد قدرت مطلق سببها بر دَرَد
لیک اغلب بر سبب رانَد نَفاد تا بداند طالبی جُستن مراد
چون سبب نبود چه ره جوید مزید پس سبب در راه می‌آید پدید
دیده‌ای باید سبب‌سوراخ‌کن تا حُجُب را بَر کَنَد از بیخ و بُن
تا مسبّب بیند اندر لامکان هرزه بیند جهد و اسباب دکان
از مسبّب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط ای پدر

۷. «حکیمیه» یعنی پیروان ابوعبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی از صوفیان بزرگ قرن سوم که اساس و قاعدهٔ طریقت را بر ولایت نهاده است و همهٔ بحث او از حقیقت ولایت و درجات اولیا و مراعات ترتیب آن و برگزیدگی اولیا از طرف خداوند برای ارشادِ اهل سلوک و قدرتِ آنها بر اظهار خوارق عادات و کرامات و امثال آن است که در صفحات گذشته به تفصیل از آن صحبت شد.

مباحثات بسیار شده در اینکه آیا ولایت از مواهب حق است یا از مکاسب بنده؛ و ولیّ معصوم است یا نه؛ و اگر عصمت شرط نباشد آیا از آفاتی که وجود آنها نفیِ ولایت اقتضا کند محفوظ‌اند یا نه؛ و آیا ظهور کرامات از ولیّ در حال صَحو و باخبری از خود است یا در حال سُکر و بی‌خودی؛ و آیا میل و ارادهٔ ولیّ در ظهور کرامت مؤثر است یا نه؛ و نیز حکمت صدور کرامت چیست و فرق بین نبی و ولیّ چیست[1] و تقرب فرشتگان در درگاه خداوند بیشتر است یا تقرب اولیا که هر که تفصیل این مباحث را بخواهد رجوع کند به فصل مُشبعی که هُجویری در کشف‌المحجوب[2] آورده است.

۱. مُلَخَّصِ گفتهٔ هجویری در این موضوع این است که: اولیا متابعان پیغمبران‌اند و مصدّقان دعوت ایشان. نهایتِ ولایت بدایتِ نبوت بود. جمله انبیا ولیّ باشند اما از اولیا کسی نبی نباشد. آنچه اولیا را حال است انبیا را مقام است، آنچه اولیا را مقام است انبیا را حجاب است.
۲. رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۱۱ـ۲۶۵.

حاصل آنکه، محمد بن علی حکیم ترمذی اهمیت مخصوص به ولایت داده و آن را قاعدهٔ طریقت می‌شمرده است و در حالی که همهٔ مشایخ صوفیه ولایت را اساس تصوّف و عرفان می‌دانسته‌اند، او ولایت را حقیقت طریقت می‌شمرده و می‌گفته که:

خداوند تعالی را اولیا است که ایشان را از خلق برگزیده است و همتشان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و هواشان واخریده و هر کسی را بر درجتی قیام داده و دَری از معانی بر ایشان گشاده.[۱]

در صفحات گذشته راجع به مقام ولایت و اهمیت آن و کرامات منسوب به اولیا و عقیدهٔ به اینکه قطع مراحل سلوک بدون ارشاد و راهنمایی ولیّ و مرشد، مفید فواید کلی نخواهد بود[۲] به تفصیل بحث شد و در اینجا احتیاجی به مزید گفتار نیست.

۸. «خرّازیه» یعنی پیروان ابوسعید خرّاز که از مشاهیر عرفای قرن سوم است که اساس طریقت او جمله در موضوع فنا و بقا است. فنا و بقا یکی از مهمترین و غامضترین مسائل صوفیه است و ما در اینجا خلاصهٔ اقوال هُجویری را نقل می‌کنیم:

خداوند می‌فرماید: **كُلُّ مَن عَلَيها فانٍ وَ يَبقىٰ وَجهُ رَبِّکَ ذُوالجَلال وَ الاِکرام؛ ما عِندَکُم يَنفَذُ وَ ماعِندَ اللهِ باقٍ.**

به مقتضای لغت و به زبان اهل علم، بقا بر سه گونه است:

الف. بقایی که طرف اول وی اندر فنا است و طرف آخر اندر فنا، چون این جهان که در ابتدا نبود و در انتها نباشد و اندر وقت هست.

---

۱. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۶۵.

۲. ابو علی دقاق از عرفای بزرگ اواخر قرن چهارم که در سال چهارصد و پنج در نیشابور وفات یافته و ابوالقاسم قُشیری تربیت‌شده و داماد او بوده است راجع به اهمیت تأثیر مرشد در بار آوردن و تربیت سالک می‌گوید: «درخت خودروی که کسی آن را نپرورده باشد برگ برآورد ولی بار نیارد و اگر آرد، بی‌مزه آرد. پس گفت من این طریق از نصرآبادی گرفتم و او از شبلی و او از جُنید. هرگز نزد نصرآبادی نرفتم تا غسل نکردم.» (نفحات‌الانس جامی، چاپ هندوستان، ص ۲۷۰).

ب. بقایی که هرگز نبود و بوده گشت و هرگز فانی نشود، چون بهشت و دوزخ و آن جهان و اهل آن.

ج. بقایی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد و آن بقای حق است و صفات وی لَم‌یَزَل و لایَزال وی با صفاتش قدیم است و مراد از بقای وی، دوام وجود وی است.

پس علم فنا آن بود که بدانی که دنیا فانی است و علم بقا آنکه بدانی که عُقبیٰ باقی است: والآخرة خیر و ابقی.

اما بقای حال و فنای آن، آن بود که چون جهل فانی شود، لامُحاله، علم باقی ماند و چون معصیت فانی شود طاعت باقی ماند. چون بنده علم و طاعت خود را حاصل گردانید آنگاه غفلت فانی شود به بقای ذِکر، یعنی بنده چون به حق عالِم گردد، به علم وی باقی شود و چون از غفلت فانی شود، به ذِکر وی باقی شود و این اسقاطِ اوصافِ مذموم باشد به قیامِ اوصافِ محمود.

اما خواص این طایفه، همهٔ این مراحل را حجاب می‌شمرند و آنچه می‌خواهند این است که جمیع اوصاف فانی شود تا بقای تام حاصل گردد؛ به این معنی که می‌گویند بقای هر صفتی از اوصاف، سدّ راه وصول است و تا قُرب و بُعد و وحشت و اُنس و صَحو و سُکر و فراق و وصال و محبت و عداوت ــ خلاصه هرچه از هستی و تعیّن حکایت کند ــ از میان نرود و سالک کاملاً به خود نشود، چنان‌که خودْ مستشعر به بی‌خودی خود نباشد، فانی نشده و به بقا واصل نگشته است. شرط بقا آن است که سالک در غلبهٔ جلال خداوند، دنیا و عُقبیٰ را فراموش کند؛ احوال و مقام در نظر همتش حقیر نماید؛ کرامات متلاشی شود و از عقل و نَفْس فانی گردد و از فنا نیز فانی شود.[1]

مولانای رومی در مجلّد پنجم مثنوی می‌گوید:

تو از آن روزی که در هست آمدی — آتشی یا خاک یا بادی بُدی
گر بدان حالت تو را بودی بقا — کی رسیدی مر تو را این ارتقا
از مبدّل هستی اول نماند — هستی دیگر به جای او نشاند
همچنین تا صد هزاران هستها — بَعد یکدیگر دوم به ز ابتدا

---

۱. تلخیص از کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۱۷ـ۳۱۱.

آن مبدّل بین وسایط را بمان
کز وسایط دور گردی ز اصل آن

این بقاها از فناها یافتی
از فنا پس رو چرا برتافتی

زان فناها چه زیان بودت که تا
بر بقا چفسیده‌ای ای بینوا

چون دوم از اوّلی‌نَت بهتر است
پس فنا جوی و مبدّل را پرست

صد هزاران حشر دیدی ای عنود
تا کنون هر لحظه از بدو وجود

از جمادی بی‌خبر سوی نَما
وَز نَما سوی حیات و ابتلا

باز سوی عقل و تمییزات خوش
باز سوی خارج این پنج و شش

تا لب بحر این نشان پایهاست
پس نشان پا درون بحر لاست

نیست پیدا اندر آن ره پا و گام
نی نشان است آن منازل را نه نام

و نیز در مجلّد ثانی می‌گوید:

پیش بی‌حد هرچه محدود است لاست
کُلُّ شَیءٍ غَیرِ وَجهِ‌الله فناست

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست
زانکه او مغز است این دو رنگ و بوست

و نیز در مجلّد سوم، در حکایت «داد خواستن پشه از حضرت سلیمان» می‌گوید:

همچنین جویای درگاه خدا
چون خدا آید شود جوینده لا

گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست
لیک از اول بقا اندر فناست

سایه‌هایی که بود جویای نور
نیست گردد چون کند نورش ظهور

هالک آمد پیش وجهش هست و نیست
هستی اندر نیستی خود طُرفه‌ای‌ست

۹. «خفیفیه» یعنی پیروان ابوعبدالله محمد بن خفیف که اساس و قاعدهٔ مذهب او در تصوّف «غیبت و حضور» است.

مراد از «حضور» حضور دل بود به دلالت یقین تا حکم غیبی ورا چون حکم عینی گردد و مراد از «غیبت» غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غایب شود تا به غیبت خود از خودبه‌خود نظاره نکند. و علامت این، اِعراض بود از حکم رسوم چنان‌که نبی معصوم باشد. پس غیبت از خودْ حضور به حق آمد و حضور به حقْ غیبت از دل خداوند

خود؛ چنان‌که هر که از خودْ غایب، به حقْ حاضر و هر که به حقْ حاضر، از خودْ غایب بود. پس مالک دل خداوند است [و] چون جذبتی از جذبات حق، جلّ جلاله، مر دل طالب را مقهور گردانید غیبت به نزدیک وی چون حضور گردانید و شرکت و قسمت برخاست و اضافت به خود منقطع شد، چنان‌که یکی گوید از مشایخ:

ولی فـئواد و انت مالکه   بلا شریک فکیف ینقسم

چون دل را جز وی مالک نباشد اگر غایب دارد یا حاضر، اندر تصرف وی باشد.

گروهی از مشایخ، حضور را مقدّم دارند بر غیبت و گروهی غیبت را بر حضور، چنان‌که اندر سُکر و صَحو بیان کردیم، اما صَحو و سُکر بر بَقیّتِ اوصاف نشان کند و غیبت و حضور بر فنای اوصاف. پس این اَعَزِّ آن بود اندر تحقیق و آنان که غیبت را مقدّم دارند بر حضور این عطا است. و حسین بن منصور و ابوبکر شبلی و بندار بن الحسین و ابوحمزهٔ بغدادی و سمنون المحب و جماعتی از عراقیان گویند که حجاب اعظم اندر راه حق تویی، چون تو از تو غایب شد آفات هستی تو اندر تو فانی شد ... و اوصاف بشریت به شعلهٔ قُرب سوخته شد، بی‌حجاب در حضور حق باشی. پس هلاک تو اندر حضور تو است. و حارث محاسبی و جُنید و سهل بن عبدالله و ابوحفص حداد و ابوحمدون و ابومحمد جریری و حصری و صاحب مذهب محمد بن خفیف با جماعتی دیگر بر آن‌اند که حضور مقدّم بر غیبت است، از آنچه همهٔ جمالها اندر حضور بسته است و غیبت از خود راهی باشد به حق ... پس هر که از خود غایب بود، لامُحاله، به حق حاضر بود و فایدهٔ غیبت حضور است، غیبت بی‌حضور جنون باشد[1] ...

۱۰. «سیاریه» یعنی جماعتی از صوفیه که تولّی به ابوالعباس سیاری کنند.

---

۱. نقل به تلخیص از کتاب کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۲۳ـ۳۱۷.

هُجویری در کشف‌المحجوب می‌گوید که ابوالعباس سیاری امام مرو بود و امروز (یعنی در اواسط قرن پنجم که زمان هُجویری است) در نسا و مرو از اصحاب او بسیارند و مذهب هیچ ز مذاهب تصوّف بر حال خود نمانده است الا مذهب وی «که به هیچ‌وقت مرو یا نسا از مقتدایی خالی نبوده است که اصحاب وی را بر اقامت مذهب وی رعایت می‌کرده است تا اِلیٰ یَومنا هٰذا، و مر اَهل نسا را از اصحاب وی با اهل مرو رسایل لطیف است و سخن ایشان میان یکدیگر به نامه بوده است و من بعضی از آن نامه‌ها بدیدم به مرو» و اساس مذهب سیاریان بر جمع و تفرقه است.

«جمع» و «تفرقه» لفظی است مشترک میان اهل علوم مختلفه و

هر گروه اندر صنعت خود مر این لفظ را کار بندند مر تفهیم عبارات خود را، اما مراد هر یک از آن چیزی دیگر است، چنان‌که حسابیان به جمع و تفرقه مراد اجتماع و افتراق اعداد چیزی خواهند؛ و نحویان اتفاق اسامی لغوی و افتراق معانی آن؛ و فقها جمع قیاس و تفرقهٔ نَص و یا برعکس این؛ و اصولیان جمع صفات ذات و تفرقهٔ صفات فعل. اما مراد این طایفه بدین، نه این جمله بود که یاد کردیم. کنون من مقصود این طایفه بدین عبارات و اختلاف مشایخ بیارم تا تو را حقیقت این معلوم گردد.

آنگاه هُجویری شرح مفصّلی در «جمع و تفرقه» از نظر عرفا نوشته که خلاصهٔ آن این است که هرچه منسوب به سالک است «تفرقه» است و آنچه از طرف خداوند است «جمع» است، به این معنی که آنچه از مکاسب بنده و نتیجهٔ قیام او بر وظایف بندگی و احوال بشری است «تفرقه» است و آنچه که از مواهب الهی و نتیجهٔ لطف و احسان و فضل خداوندی است «جمع» است.[1]

---

۱. برای اطلاع بر اقوال و آرای عرفا در موضوع جمع و تفرقه به نحو تفصیل، رجوع شود به کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۳۳ـ۳۲۴؛ و رسالهٔ قُشیریه، چاپ مصر، ص ۳۵؛ و کتاب لمع، چاپ لیدن، ص ۳۳۹.

سیدشریف جرجانی در تعریفات می‌گوید که بنده ناگزیر است که جمع و تفرقه، هر دو را داشته باشد زیرا هر که تفرقه نداشته باشد بندگی ندارد و هر که جمع نداشته باشد معرفت ندارد. پس بنده هر دو را باید دارا باشد. «تفرقه» بدایتِ اراده است و «جمع» نهایت آن. اصطلاح دیگری نیز هست و آن «جمع‌الجمع» است که مقام عالیتر و کاملتر از جمع است زیرا جمع مشاهدهٔ اشیا است به واسطه و وسیلهٔ خدا که عارف در این حال جز خدا مؤثری در عالم وجود نمی‌بیند، در حالی که «جمع‌الجمع» مقام فنای از ما سَوَیِ الله و بی‌خودی تام و مستهلک شدن کامل است و مقام اتحاد و اتصال است که عارف در این حال از عالم تَعَیُّنات که عالم تفرقه است رهایی یافته است. به قول خواجه حافظ:

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد

اما دو فرقهٔ مطرود که هُجویری از آنها نام می‌برد پیروان حلولیه‌اند، یعنی آنهایی که به عقیدهٔ ظاهربینان، از قبیل فقهای متعصب و بعضی از صوفیهٔ خشک معتقد به حلول بوده و می‌گفته‌اند که ذات الوهیّت ممکن است در هیکل بشر داخل شود و آنها دو فرقه‌اند: یکی پیروان ابوحلمان دمشقی معروف به حلمانیه که ظاهراً از شاگردان ابن سلیم بصری (متوفی در سال دویست و نود و هفت) بوده است. ابوحلمان متهم به حلول و اباحه بوده است[۱]. دیگری پیروان فارِسیه، یعنی پیروان فارِس دینوری از مردم خراسان که بعد از قتل حسین بن منصور حلاج جماعتی از شاگردانش گِردِ فارِس جمع شده‌اند و او نیز متهم به مذهب حلول و امتزاج و نسخ ارواح بوده است.

بسیاری از صوفیه گفته‌های حسین بن منصور حلاج را که به مذاق اهل ظاهر خوش نیامده و کفر و بدعت شمرده شده است تفسیر و توجیه کرده‌اند. جماعتی هم نسبت به آنها اظهار عقیده نکرده و ساکت مانده‌اند و به طوری که قبلاً گفته شد جرم او و پیروان او را افشای اسرار بر مبتدیان و نامحرمان شمرده‌اند. عدهٔ قلیلی از صوفیه هم حسین بن منصور حلاج و پیروان او را

---

۱. رجوع شود به دائرة المعارف اسلامی، لغت «حلمانیه» و لغت «حلول».

تکفیر کرده‌اند، یعنی عقیدهٔ حلاج را که خدا و انسان ممکن است به طوری با یکدیگر امتزاج بیابند که بشر خدا شود و «اَنَاالحق» بگوید مخالف توحیدی شمرده‌اند که دیانت اسلام بر آن بنا شده است.[۱]

بعدها صوفیه همان عقیدهٔ حلاج را به شکل دیگری درآوردند، یعنی عوض اینکه به صراحتِ حلاج بگویند خدا بشر می‌شود یا در بشر حلول می‌یابد، گفتند انسان ممکن است تعیّن خود را محو کند و در خدا فانی محض شود و به او اتصال پیدا کند. اضافه بر این، شیوع تام عقیدهٔ وحدت وجودی سبب شد که گفتند جز خدا هیچ وجود حقیقی نیست و هرچه هست خدا است و مابقی «سایه» و «نمودی» بیش نیست. خدا و عالَم امکان دو وجهٔ یک چیزند و این دو وجهه مکمل یکدیگر و لازم و ملزوم یکدیگرند، به این معنی که مخلوقات ظهور خارجی خالق‌اند. شرحی که راجع به فِرَقِ دوازده‌گانهٔ تصوّف مطابق با گفته‌های هُجویری در کشف‌المحجوب نوشته شده، راجع به فرقه‌های مختلف صوفیه است در چهار قرن اول اسلام، ولی به طوری که در فصول گذشتهٔ

---

۱. شیخ عطار در شرح حال حسین بن منصور حلاج در تذکرة الاولیا می‌گوید: «و اغلب مشایخ کِبار در کار او ابا کردند و گفتند او را در تصوّف قدمی نیست مگر عبدالله خفیف و شبلی و ابوالقاسم قُشیری و جملهٔ متأخران که او را قبول کردند و ابوسعید بن ابوالخیر و شیخ ابوالقاسم گرگانی و شیخ ابوعلی فارمدی و امام یوسف همدانی در کار او سِیری داشته‌اند و بعضی در کار او متوقف‌اند؛ چنان‌که استاد ابوالقاسم قُشیری گفت در حق او که اگر مقبول بود به ردّ خلق مردود نگردد و اگر مردود بود به قبول خلق مقبول نشود. و باز بعضی او را به سِحر نسبت کردند و بعضی اصحاب ظاهر به کفر منسوب گردانیدند و بعضی گویند اصحاب حلول بود و بعضی گویند تولّی به اتحاد داشت اما هر که بوی توحید به وی رسیده باشد هرگز او را خیال حلول و اتحاد نتواند افتاد و هر که این سخن گوید سِرّش از توحید خبر ندارد و شرح آن طولی دارد [که] این کتاب جای آن نیست. اما جماعتی بوده‌اند از زنادقه در بغداد، چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را حلاجی گفته‌اند و نسبت بدو کرده‌اند و سخن او فهم‌ناکرده، بدان کشتن و سوختن، به تقلید محض فخر کرده‌اند، چنان‌که دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را، اما تقلید در این واقعه شرط نیست. مرا عجب آید از کسی که روا دارد گه از درختی اَنَاالله برآید و درخت در میان نه، چرا روا نباشد که از حسین اَنَاالحق برآید و حسین در میان نه، و چنان‌که حق تعالی به زبان عمر سخن گفت که: ان الحق لینطق علی لسان عمر، و اینجا نه حلول کار دارد و نه اتحاد.»

این کتاب گفته‌ایم مفهوم صوفیه از «طریقت» در طی قرون فرق کرده است.

در قرون اول، طریقت عبارت بود از مذهب اخلاقی و طریقهٔ خاصی برای پرورش قوای روحی و تسلط بر نَفْس و خواهشهای طبیعی و تصفیهٔ باطن و زندگی زاهدانهٔ یک دسته پشمینه‌پوشی که در طلب آخرت، از دنیا اعراض کرده بودند. از قرن چهارم به بعد، طریقت به شکل «فرقه» و «حزب» درآمد یعنی در جامعهٔ مسلمین فِرَقِ مختلفهٔ صوفیه و پیروان طریقتهای مختلف، با رعایت نظامات و مقررات حزبی خاص تشکیل حوزه‌های مختلف دادند و مفهوم آنها از طریقت این بود که سالک برای وصول به کمال، باید از مقامات و احوالی[1] چند بگذرد و از به جا آوردن اعمال شرع شروع نموده، بتدریج خود را مستعد و قابل وصول به مرحلهٔ کمال انسانی سازد. منظور سالک «معرفت» و رسیدن به «حقیقت» بود.

از اینجا است که صوفیه مورد اعتراض و خشم فقها و اهل ظاهر واقع می‌شوند، یعنی این ادعای صوفیه که «باید از عمل شریعت شروع کرد تا به حقیقت رسید، حقیقتی که بالای شرع و عقل و نقل و علوم رسمی است» به گوش متشرعینِ خشک گران می‌آمد و آنها را به مخالفت برمی‌انگیخت؛ چندان که پیشوایان و شیوخ صوفیه کتبی در «آداب صوفیه» نوشتند و هر فرقه‌ای پیروان طریقت[2] خود را مکلف به رعایت حدود و اصول معینی می‌ساخت و در همه حال اصول اسلامی رعایت می‌شد.

---

۱. ما در صفحات گذشتهٔ این کتاب مطابق طبقه‌بندی ابونصر سرّاج، از مقامات و احوال صوفیه صحبت کردیم و علت ترجیح دادن طبقه‌بندی ابونصر سرّاج بر ترتیب سایر نویسندگان صوفی این است که کتاب لمع ابونصر سرّاج قدیمترین کتاب مفصّل صوفیه است ولی این نکته را باید متذکر بود که فهرست مقامات و احوال و ترتیب طبقه‌بندی در کتب سایر مصنفین صوفیه که بعد از ابونصر سرّاج کتب و رسایلی تصنیف کرده‌اند مختلف است. ولی با اختلاف در ترتیب طبقه‌بندی، در همهٔ آن کتب، موضوع طلب، توبه، صبر، زهد، توکل، رضا، مراقبت، قُرب، خوف، رَجا، قبض، بسط، شوق، اُنس، وجد، مشاهده، اطمینان، یقین، فنا، بقا، اتحاد، اتصال و امثال آن مورد بحث بوده است.

۲. لوی [لویی] ماسینیون در ذیل لغت «طریقت» در دائرة المعارف اسلامی فهرستی که مشتمل بر نام متجاوز از یکصد و هشتاد فرقه است ذکر نموده است و نیز برای اطلاع بر فِرَقِ صوفیه، به نحو تفصیل مراجعه شود به کتاب طرایق‌الحقایق.

حاصل آنکه، طریقت مبدّل به معاشرت شد. اطاعت از اوامر مرشد به نهایت درجه رعایت می‌شد، یعنی پس از آنکه مرید با آداب و تشریفات خاصی با مرشد بیعت می‌کرد دیگر کاملاً به دستور او تسلیم بود [و] از او تلقین می‌یافت. گاهی مأمور به سیاحت می‌شد، گاهی به امر مرشد عزلت می‌جست و در خلوت می‌نشست و چله‌نشینی اختیار می‌کرد؛ یعنی یک یا چند اربعین در خانقاه مرشد در گوشه‌ای می‌نشست و اوراد و اَذکار و مراقباتی که به او دستور داده شده بود، به جا می‌آورد.

در مسائل نظری هم تصوّف با استفاده از منابع مختلفهٔ اسلامی، به شرحی که در صفحات گذشته گفتیم، هر فرقه یعنی پیروان هر یکی از طریقتها متوسل به آرا و عقاید خاصی شدند و هر فرقه‌ای در بین مقامات و احوال مختلفه یکی را اساس و محور و قاعدهٔ مسلک و طریقت خود قرار داد: یکی «توکل» را مبنای طریقت خود قرار داد؛ دیگری «رضا» را اساس خواند؛ یک دسته «معرفت» را قاعدهٔ طریقت شمردند و دسته‌ای «فنا» را؛ جماعتی «ولایت» را مهمترین اساس طریقت دانستند و جماعتی دیگر «خدمت و ایثار» را مبنای سیر به سوی کمال شمردند. از این وقت است که پیروان تصوّف و رؤسای طریقتهای مختلف، مانند متکلمین و حکما در نوشته‌های خود اصطلاحات و تعبیرات دینی و حکمتی به کار می‌برند ولی هیچ‌وقت اصطلاحات و تعبیرات آنها مانند حکما و فلاسفه و متکلمین منظم و مرتب نبوده است، به این معنی که غالباً معانی آنها را کمابیش تغییر داده و به طور کلّی مانند حکما و متکلمین دقیقاً رعایت حدود لغات و اصطلاحات را نکرده‌اند.[1]

دیگر از خصوصیات فرقه‌های مختلف، موضوع «اِسناد» است به این معنی که پیروان هر طریقی سلسلهٔ مراشد خود را به چند واسطه به پیغمبر متصل ساخته‌اند و همان طور که اصحاب حدیث سلسله رُواتی ذکر نموده و بالأخره حدیث را از پیغمبر شمرده‌اند، رؤسای طریقت هم تعالیم خود را مستقیماً از

---

۱. مخصوصاً در شَطَحات، یعنی در گفته‌هایی که در حال جذبه و سُکر از صوفیه صادر شده، این موضوعِ عدمِ ثبات و استقرارِ اصطلاحات روشن است.

پیغمبر دانسته‌اند. یکی از قدیمترین اِسنادها، اِسناد ابومحمد جعفر خلدی است که ابن الندیم در کتاب الفهرست نوشته است که از ابومحمد جعفر خلدی که یکی از رؤسای متصوّفه و مرد پاکدامن و زاهدی بود شنیدم که می‌گفت من از ابوالقاسم جُنید بن محمد تعلیم یافته‌ام و او از سرّی سقطی و او از معروف کَرَخی و او از فرقد سنجی و او از حسن بصری و او از انس بن مالک به اضافهٔ حسن بصری هفتاد نفر از اصحاب بدر را دیده بوده است.[۱] سلسلهٔ اِسناد در فِرَقِ مختلفه متفاوت است. صوفیهٔ ایران غالباً سلسلهٔ اِسناد را به حضرت علی بن ابی طالب منتهی می‌سازند.

مصنف کتاب حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، سلسلهٔ اِسناد ابوسعید را به طریق ذیل به علی بن ابی طالب و پیغمبر می‌رساند:

و نیز شیخ را در طریقت شیخ ابوالفضل حسن بود به سرخس، از افراد دهر و زهّاد عصر بود. و وی مرید شیخ ابونصر سرّاج بود که وی را طاوس‌الفقرا گفته‌اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت. و مسکن وی به طوس بوده است و خاکش همان جاست. و او مرید ابومحمد عبدالله بن محمد المرتعش بوده است. و شیخ ابومحمد مرتعش نیشابوری بوده است و از کِبار مشایخ بوده است. وفات وی به بغداد بوده است و وی مرید جُنید بود و او سید این طایفه بود و در شریعت و طریقت امام بوده است. اصل وی از نهاوند بود و مولد و منشأ به عراق بوده است. و وی مرید خال خود، سرّی بن المفلس [المُغَلَّس] السقطی بوده است، هر دو بزرگ و صاحب احوال و در طریقتْ وی را سخن بسیار است. و وی مرید معروف کَرَخی بود از افراد مشایخ و مستجاب‌الدعوه بوده است و اهل بغداد گویند تربت شیخ معروف، تریاکِ مجرّب است. از موالی علی بن موسی‌الرضا بوده است. و وی مرید داود طایی [بوده] است از جملهٔ زُهّاد و عُبّاد عصر. و در عهد امام

---

۱. رجوع شود به الفهرست، چاپ مصر، ص ۲۶۰: «الفن الخامس من المقالة الخامسة فی اخبار العلما و اسماء ماصنفوه من الکتب و یحتوی علی اخبار السیاح و الزهّاد و العباد و المتصوّفة المتکلمین علی الخطرات و الوساوس.»

اعظم ابوحنیفه، رحمةالله علیه، بوده است. و وی مرید حبیب انصاری بوده است. و وی مرید حسن بصری بوده است، از جملهٔ علمای عامل و در زهد و وَرَع به درجهٔ کمال بوده است. و وی مرید امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب، کَرَّمَ‌اللهُ وَجْهَهُ. و مناقب وی به شرح افتقار ندارد. و امیرالمؤمنین علی، رَضِیَ اللهُ عَنه، یار و خلیفه و داماد سیّد رُسُل و خواجهٔ کائنات، علیه افضل‌الصلوة والتحیة. و شیخ ما قَدَّسَ الله روحه، به مذهب شافعی اِنتما داشت. استادان وی را تا شافعی، رحمة الله علیه، یاد کردیم تا هیچ معترض را وجه طعن نماند و پیران و استادانِ وی را تا سیّد کائنات تقریر کردیم تا بر همگنان معلوم بود.[۱]

دیگر از ذکر سایر خصوصیات، از قبیل حَلَقات و مجالس و مجامع هر فرقه و تشریفات راجع به خرقه‌پوشی و اجازات و ترتیب سَماع و امثال آن صرف‌نظر می‌کنیم.

تصوّف از قرن پنجم تا عصر حافظ

آنچه تاکنون گفته شده، به طور کلّی راجع به تصوّفِ چهار قرن اول اسلام بوده که با استناد به کتب عرفا و مورّخین و تراجم احوال صوفیه که تا اواسط قرن پنجم تألیف شده، در آن بحث کردیم و به طوری که ملاحظه شد اساس مسائل مهمهٔ عرفان و ترتیب آداب و مقامات و سایر خصوصیاتی که تصوّف را به شکل مذهب و مسلک معیّن و روشنی در آورد، همان است که در چهار قرن اول بنا شده و از کتب و مؤلفات قرن چهارم و اوایل قرن پنجم استنباط می‌کنیم. اینک به طور اجمال، از سیر و تحول تصوّف در قرنهای بعد یعنی از قرن پنجم تا قرن هشتم که عصر خواجه حافظ است صحبت می‌کنیم.

واضح است که بحث در این موضوع بحث تقریبی خواهد بود، به این معنی

---

۱. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، چاپ ژوکوفسکی، ص ۱۰ـ۹.

که از روی دقت و تحقیق و به طور مطلق نمی‌توان برای هر قرنی خصوصیتی قائل شد که در بین جمیع عرفای ممالک اسلامی صدق کند و صفت ممیّزهٔ آن قرن شمرده شود زیرا ممالک اسلامی که تصوّف در آن پراکنده بوده، وسیع و از اقوام و قبایل و نژادهای مختلفی تشکیل یافته بوده که گاهی فَرقهای نژادی و طبیعی و اجتماعی بین آنها بسیار فاحش بوده است. در هر مملکتی بنا به مقتضیات جغرافیایی و اختلاط با سایر اقوام مجاور، و در تحت تأثیر شکل حکومتِ محلی و آداب و عادات آن قوم و عوامل گوناگون سیاسی و اقتصادی و نژادی و سایر خصوصیات اجتماعی، تصوّف رنگ خاصی داشته و به شکل مخصوصی درآمده است. مثلاً در یک قرن معیّن در بین جامعهٔ مسلمانهای اندلس و مسلمینِ ممالک مغرب یعنی شمال افریقا و مسلمانهای مصر و سوریه و شام و بغداد و ایران، در سنخ فکر و نظر و امور مادی و معنوی، فَرقهای بسیار بزرگ موجود بوده است. هر فرقه‌ای به حکم عوامل مذکوره، از دین و مذهب و فلسفه و عرفان مفهوم خاصی داشته‌اند.

البته صوفیه هم از این حکم مستثنی نیستند و با اینکه عرفای ممالک و ایالات مختلفه در هر قرن همه صوفی خوانده می‌شده‌اند و یک دسته اصطلاحات و تعبیرات و مسائل عرفانی در بین آنها مشترک بوده، در نتیجهٔ عواملی که ذکر شد صوفیان نقاط مختلف با هم فرق داشته‌اند و در هر ناحیه‌ای افکار و آداب مخصوصی شایع بوده است. گاهی در یک شهر مجامع مختلف موجود بوده که پیروان هر یکی از آن مجامع، رنگ مخصوصی داشته‌اند بلکه به حکم خصوصیات فردی، مفهوم هر صوفی‌ای با صوفی دیگر فرق داشته و همان عبارت معروف: **الطرق الی‌الله بعدد انفس الخلائق**، صادق می‌آمده است.

بنابراین، با در نظر داشتن این مقدمه و رعایت احتیاط مقتضی، کلیات هر قرن و عوامل مهمهٔ آن دوره را ذکر می‌کنیم. این نکته را هم تذکر می‌دهیم که در همه جا مقصود ما نشان دادن سیر و تحول تصوّف در ایران و عراق است نه سایر ممالک اسلامی، از قبیل شمال افریقا و اندلس.

تصوّف در قرن پنجم

قرن پنجم، قرن تسلط ترکهای سلجوقی بر ممالک ایران و دورهٔ شیوع تعصب و خرافات و سرگرمی به ظواهر شرع و نزاعهای مذهبی بین فِرَقِ مختلفهٔ اسلامی و دشمنی اهل علم با یکدیگر و غلبهٔ ظواهرِ خشک بر فلسفه و بحث علمی آزاد، و استخدام علم و دانایی برای منظور مجادلات مذهبی و محدود ساختن مباحث علمی است به احساسات مذهبی.

در بادی نظر، شاید خلاف آنچه گفته شد به نظر برسد زیرا در این قرن در هر یکی از بلاد بزرگ ایران و عراق و مصر مدارسی دایر است که مبالغ مهمه صرف بنای آن شده و به طور مرتب حاصل املاک و اوقاف معتبری به مصرف ادارهٔ آن می‌رسد. در هر مدرسه‌ای، کتابخانه‌ای تأسیس شده و مدرسین و خطبای معروفی به تعلیم طلاب گماشته شده‌اند. ادارهٔ هر مدرسه‌ای، به یک نفر متولّی و چند نفر ناظر و مُشرِف سپرده شده که متکفل جمع‌آوری حاصلِ موقوفات و رساندن وظیفهٔ مدرسین و طلاب و تَرفیه حال آنها هستند. نام علما و ادبا و فضلای بی‌شماری شنیده می‌شود که بعضی از آنها دست در کار تصنیف و تألیف کتاب‌اند.[1]

---

۱. در قرون اول اسلامی فراگرفتن علوم به طور سَماع بوده، یعنی طالب علم نزد عالم می‌رفته و مسائل آن علم را از او می‌آموخته و گاهی به این منظور مسافرت می‌کرده و به حکم عبارت معروف «اطلبوا العلم ولو بالصین» طالب علم حتی رفتن به چین را هم برای به دست آوردن علم، معقول می‌شمرده است. البته باید دانست که در قرون اول اسلام، علوم بسط و تنوع نداشته و غالباً منحصر به مباحث لغوی و ادب و حدیث و اندکی طب بوده است.

از اواسط قرن دوم و مخصوصاً در قرن سوم کتاب پیدا شد، یعنی به طوری که در صفحات گذشته در طی بحث از پیدا شدن علم و فلسفه در بین مسلمین به آن اشاره شد، نخست در علوم مختلفه، از قبیل حکمت ماوراءالطبیعه و حکمت طبیعی و طب و ریاضی و نجوم، کتب سایر ملل مخصوصاً کتب یونانی و سریانی به عربی نقل شد و اندکی بعد علمای مسلمان در آن مواضیع مستقلاً کتبی تألیف کردند ولی همین کتابها را طالب علم می‌بایست نزد مصنف یا کسی که نزد او تعلیم یافته و اجازهٔ تدریس یافته است بخواند و غالباً علما در مساجد و بیمارستانها یا در خانهٔ خود ساعاتی را صرف تدریس به طلاب علم می‌کردند. ←

ولی بعد از مطالعهٔ دقیق معلوم می‌گردد که تأسیس این مدارس غالباً نه به منظور حقیقت‌جویی و بحث آزاد علمی بوده، بلکه مقصود، بار آوردن دُعات و مبلغین مذهبی بوده است. به این معنی که می‌خواسته‌اند دسته‌ای را در فنون جدل و مناظره چنان تربیت کنند که در مقابل مدعیان مذهب خود از عهدهٔ اثبات صحت نظرِ مذهبی خود و افحام مدعیان برآیند. کتب و تصنیفات مدرسین این مدارس غالباً در اطراف این منظور دور می‌زند و علومی که تدریس می‌شود، به طور کلّی عبارت است از فقه و اصول و حدیث و علم کلام و تفسیر و ادبیات عرب، ولی تدریس فلسفه به طور تحقیق و با آزادی‌ای که در قرن سوم و چهارم تدریس می‌شده، متروک است.

به این معنی که در قرن سوم و چهارم که فلاسفه، کم یا بیش، تحت حمایت خلفای بغداد یا بعضی از امرای دانش‌پرور ایران بودند موضوع بحثِ فیلسوف، تحقیق برهانی و مطالعهٔ دقیق در حقایق اشیا بود و بزرگانی امثال فارابی و محمد بن زکریای رازی و ابوعلی سینا با روش علمی و آزادی فکر و انفکاک دین از مسائل علمی سرگرم بحث و تحقیق بودند، در حالی که در قرن پنجم که اوج تسلط ترکها است و خلفای بغداد هم خشک و متعصب و فاسد شده بودند اساس هر بحثی مذهب بود و اگر صحبتی از حکمت و فلسفه به میان می‌آمد برای استخدام حکمت در مواضیع دینی و به دست آوردن اصولی بود که در مناظرات و مجادلات مذهبی ممکن بود مفید واقع شود و اگر احیاناً از این حد تجاوز می‌کرد عبارت بود از بحث در کتب متقدمین بدون حریّت ضمیری که لازمهٔ بحث است بلکه با روح تقلید خشکی که مخصوص به اهل ظاهر و متعصبین است. مثلاً دسته‌ای حکمت ابوعلی سینا و یکی از تصنیفات او مانند شفا یا نجات و اشارات را مورد مطالعه قرار می‌دادند و دسته‌ای دیگر حکمت فارابی و کتب او را.

حاصل آنکه، این اوضاع سبب شد که علم از محور حقیقی خود که بحث

→ در قرن چهارم هجری، در بعضی از ممالک اسلامی مدارسی تأسیس شد که یکی از معروفترین آنها جامعِ اَزهَر قاهره است که در اواسط قرن چهارم بنا شده است. در قرن پنجم در دورهٔ تسلط سلاجقه در شهرهای بزرگ، از قبیل بغداد و نیشابور و مرو و بلخ و هرات و اصفهان مدارسی تأسیس شد که مشهورترین آنها نظامیهٔ بغداد است.

در حقایق اشیا است منحرف شود و فکر عالِم پست شود و وقت علما به دشمنی با یکدیگر بگذرد و تعصب و تنگ‌نظری شایع شود و فلسفه و حکمت، خادم مجادلات و مناظرات اصحاب مذاهب گردد[۱] و کار انحطاط فلسفه به جایی بکشد که در اواخر این قرن غزالی به دشمنی فلاسفه برخاسته، فلسفه را کفر و فیلسوف را کافر بشمرد.

در سال چهارصد و سی و دو، سلطان مسعود غزنوی از سلجوقیها شکست خورده، به هند رفت و طغرل سلجوقی بر غالب ممالک ایران دست یافت و بعد از او الب‌ارسلان دایرهٔ فتوحات را وسعت داد و در دورهٔ جلال‌الدین ملکشاه که در سال چهارصد و شصت و پنج به سلطنت رسید نیز بر وسعت مملکت افزوده شد و به تدبیر و حُسن ادارهٔ وزیر معروف او، خواجه نظام‌الملک، در ممالک وسیعهٔ سلجوقی امن و آرامشی پدیدار شد.

بعد از مرگ جلال‌الدین ملکشاه سلجوقی و از میان رفتن خواجه نظام‌الملک، در اواخر این قرن جنگ بین افراد خانوادهٔ سلجوقی بر نزاعهای مذهبی افزوده شد و هرج و مرج اشتداد یافت.

در قرن پنجم بازار اشعری‌ها که مردم خشک و ظاهربینی بودند و دشمن عقل و منطق محسوب می‌شدند رواج یافت. فِرَقِ مختلفه از سنّی و شیعه به جان یکدیگر افتادند. بزرگان هر دسته برای اهل مذهب خود مدارسی باز کردند و مجالس تدریس ترتیب دادند و به طوری که مذکور شد منظور، رواج مذهب خود بود در مقابل مدعیان.

هر فرقه‌ای کتب مخالفین مذهب خود را از آثار ضالّه شمرده، به سوختن آنها فتوا می‌دادند و پیروان هر یکی از مذاهب، خراب کردن مدارس مدعیان خود را ثواب می‌شمردند. در مدارسی که خواجه نظام‌الملک تأسیس کرده بود شرط پذیرفته شدن طلاب به مدرسه، شافعی بودن بوده است. در مقابل،

---

۱. قفطی در تاریخ الحکماکه در اوایل قرن هفتم تألیف نموده، در ذکر عمر خیام می‌نویسد که معاصرینش زبان به قَدح او باز کرده و در دین و عقیدهٔ او سخن گفتن آغاز کردند، چندان که عمر خیام به وحشت افتاد و عنان زبان و قلم بگرفت و به عزم حج از نیشابور بیرون رفت و پس از مراجعت از مکه در کتمان اسرار خود اصرار می‌ورزید و ظواهر شرع را رعایت می‌کرد (چاپ مصر، ص ۱۶۳ـ۱۶۲).

حنفی‌ها که قبل از خواجه نظام‌الملک، به حمایت عمیدالملک کندری وزیر، نفوذ داشتند، به هم‌چشمیِ شافعی‌ها مدارسی مخصوص به پیروان مذهب خود دایر کردند.

از عجایب آنکه بسیاری از معاریف صوفیهٔ این قرن، مخصوصاً صوفیهٔ قسمت اخیر قرن پنجم، بسیار متعصب و خشک و پابند به ظواهر بوده‌اند و همان طور که حجت‌الاسلام غزالی به تکفیر فلاسفه برخاسته بود و مطلق مباحث و آرای حکمت ماوراء الطبیعه را باطل و کفر شمرده، تهافت‌الفلاسفه می‌نوشت، خواجه عبدالله انصاری، از صوفیان اواخر قرن، از آزادمنشی و حریّت ضمیری که از شیوخ صوفیه انتظار می‌رود محروم بوده و راه وصول به حق را در اِتّباع از ظواهر مذهب حنبلی می‌دانسته است و در امر به معروف و نهی از منکر و مزاحمت اهل حال و اصحاب ذوق، حتی [در] تَفسیق و تکفیر صوفیه‌ای که از رعایت ظواهر شرع و به جا آوردن مذهب حنبلی انحراف می‌جسته‌اند، بر هر محتسب و فقیهی مراحلی پیشی می‌گرفته است.

حاصل آنکه، در قرن پنجم اختلافات مذهبی بین شیعه و سنّی و اشعری و معتزلی و اسماعیلی و نیز نزاع و جدال بین مذاهب مختلفهٔ اهل سنّت مخصوصاً حنفی‌ها و شافعی‌ها و اختلاف بین فقها و فلاسفه به درجه‌ای اشتداد یافت که غالباً از مجادلات و مناظرات علما گذشته، به زد و خورد و قتل و غارت و نهب و سوختن می‌کشید که برای اطلاع بر تفاصیل آن واقعات باید به کتب تواریخ[1] مراجعه کرد و آنچه در اینجا مقصود است اطلاع اجمالی

---

۱. ابن‌الاثیر، در حوادث سال چهارصد و هفت، در تحت عنوان «ذکر قتل الشیعه بافریقیه» می‌نویسد که در قیروان و بعضی از بلاد مجاور، جماعتی از شیعه که در مغرب «مشارقه» نامیده می‌شده‌اند، به قتل رسیده و اموال آنها به غارت رفته است.

و نیز در حوادث سال چهارصد و هشت می‌گوید که چون دیلمی‌ها در بغداد ضعیف شده بودند شیعه مورد مزاحمهٔ اهل سنّت شدند، از جمله در «واسط» نزاعها و کشتارها واقع شد. در بغداد نیز بین اهل سنّت و مردم محلهٔ کَرَخ که شیعه بودند فتنه‌هایی برخاست و سختگیری بر معتزله و شیعه اشتداد یافت.

و همچنین در حوادث سال چهارصد و چهل و سه نوشته که در ماه صفر این سال، بین اهل سنّت و شیعه بر سر اینکه شیعیان بر سردرِ مساجد و بعضی از برجها نام محمد و علی را نوشته و بعد از علی «خیرالبشر» نگاشته بودند اهل سنّت شوریدند و ابنیهٔ متعلق ←

از اوضاع و احوال تصوّف این قرن است. صوفیان قرن پنجم با یکدیگر فَرقهای بسیار دارند و بدیهی است که همهٔ آنها را صرفاً از باب اینکه در قرن پنجم می‌زیسته‌اند نمی‌توان در تحت یک حکم کلی، ولو به تقریب و تخمین باشد، درآورد بلکه چون بدقت آثار و اقوال آنها را مطالعه نموده و با یکدیگر مقایسه کنیم می‌بینیم که هر یکی از آنها دارای فکر و سلیقه و طرز زندگی و ممیزات خاص و تعلیم مخصوصی هستند تا آنجا که تفاوت بعضی از آنها با یکدیگر تفاوت بین زمین و آسمان است. مثلاً شیخ ابوالحسن خرقانی، عارف شَطّاح و صوفی شوریده‌حالِ مست که از کائنات کناره جسته و در گوشهٔ انزوا مستغرق جذبه‌های صوفیانه است؛ و شیخ ابوسعید ابوالخیر یکی از افراطیترین عرفای وحدت وجودی و عارف سرمست و خندانی که اهل صحبت و سَماع و شور و وجد است؛ و باباطاهر عریان، عاشق سوخته که با سوزناکترین دوبیتی‌های خود روح مذهب تصوّف یعنی عشق را با لطیفترین و طبیعیترین و بی‌پیرایه‌ترین کلمات، مُمَثَّل ساخته و به مصداق شعر خواجه حافظ که:

فدای آن کلماتم که آتش افروزد   نه آب سرد زند در سخن بر آتش تیز

در جان هر صاحبدلِ مستعدی آتش شوق برافروخته است؛ و شیخ احمد غزالی صاحب کتاب سوانح که کتاب ذوق و شور و حال است؛ و شیخ ابوالقاسم قُشیری، عارف معتدلی که از افراط و تفریط برکنار بوده و آرا و اقوال او در رسالهٔ قُشیریه مثال میانه‌روی و اعتدال است؛ و حجت‌الاسلام

→ به شیعیان را خراب کردند و زیارتگاههای شیعه را سوختند. حتی قبور کاظمین را خراب کردند [و] جماعتی از طرفین به قتل رسیدند بالجمله حوادثی اتفاق افتاد که سبب شرمساری هر انسانی است.

در حوادث سال بعد، یعنی سال چهارصد و چهل و چهار نوشته است که در این سال دوباره شیعیان بر مساجد خود عبارت «محمد و علی خیرالبشر» را نوشته و در اذان عبارت «حی علی خیرالعمل» را که یکی از موارد اختلاف با اهل سنّت بود دوباره می‌گفتند و این امر سبب تجدید نزاع و قِتال شد و به حدی اشتداد یافت که تا سال بعد یعنی سال چهارصد و چهل و پنج ادامه داشت و در این سال ترکها محلهٔ کَرَخ را سوختند.

غزالی که صوفی اهل ظاهر و متشرعی است و با احاطهٔ علمی بسیار گفتارش غالباً به نوشته‌های فقها و اصحاب فتوا و قال و قیل اهل مدرسه شبیه‌تر است تا به کتب اهل حال و گفته‌های صاحبدلان صوفیه؛ و حافظ ابونعیم اصفهانی، مؤلف حلیة الاولیاکه چنانکه قاضی نورالله شوشتری هر که را خوب و صاحب فضایل می‌دانسته، با اصرار بسیار و زحمت فراوان کوشیده است شیعه اثنی‌عشری جلوه دهد، او هم در کتاب مفصّل خود، حتی ابوبکر و عمر و عثمان و ابوموسی اشعری و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و ابو عبیدهٔ جراح را از صوفیه شمرده است و کتابش در عین حالی که متضمن فواید تاریخی بی‌شمار است، به کتب احادیث حنبلی‌ها شبیه‌تر است تا به آثار صوفیه؛ و پیر هروی، خواجه عبدالله انصاری، صاحب طبقات الصوفیه، به زبان هروی قدیم (مأخوذ از طبقات الصوفیه‌ی سلمی نیشابوری) و کتاب منازل‌السائرین که هر که را در فروع، از مذهب حنبلی پیروی نکند و در به جا آوردن ناچیزترین ظواهر شرع اهمال بورزد، از رحمت الهی مرحوم می‌شمرد و در تعصب و خشکی و تنگ‌نظری و سختگیری بر هر فقیه خشک و محتسبِ مردم‌آزاری پیشی می‌جوید؛ و شیخ‌الاسلام احمد نامقی جامی معروف به «زنده‌پیل» از صوفیان اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم که طریقت را عبارت از توبه دادن گناهکاران و امر به معروف و نهی از منکر و خُم شکستن و خُمخانه خراب کردن می‌دانسته است؛ و صدها عارف دیگر که هر یک خصوصیتی داشته، همه درقرن پنجم می‌زیسته‌اند ولی به طوری که اشاره شد، با توجه به آثار و اقوال و ترجمهٔ حال آنها معلوم می‌شود که فَرق بین آنها به چه اندازه بوده است.

مبنای این کتاب، ترجمهٔ حال عرفا نیست بلکه به طوری که ملاحظه شده است مقصود از تألیف این کتاب نشان دادن منابع و اصول تصوّف و علل ظهور افکار صوفیانه و کلیات سیر و سلوک و ذکر مقامات و احوال طریقت و تحول و تطور آن در طی قرون و ارتباط این تحولات و تصورات [تطورات؟] با اوضاع و احوال علمی و دینی و سیاسی و اجتماعی و امثال آن است و شرح حال عرفا و بزرگان صوفیه و خصوصیات فردی آنها و اطلاع بر اقوال و تعالیم هر یک و کرامات منسوبهٔ به آنها اگرچه داستان دلکشی است ولی از

حدود بحث ما در این کتاب خارج است و هر که این تفاصیل را بخواهد، به کتب تراجم احوال عرفا و تواریخ، از قبیل طبقات‌الصوفیهٔ شیخ ابوعبدالرحمان سلمی نیشابوری و حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی و کشف‌المحجوب هُجویری و رسالهٔ قُشیریهٔ ابوالقاسم قُشیری نیشابوری و حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر و اسرارالتوحید و تذکرة الاولیاء عطار و وَفیات الاعیان ابن‌خلّکان و نفحات‌الانس جامی و در کتب متأخرین، به بستان‌السیاحه و طرایق‌الحقایق و ریاض‌العارفین و امثال آنها مراجعه کند.

به طور کلّی می‌توان گفت که در قرن پنجم همان طور که در فلسفه و علم، ابداع و بحث آزاد از میان رفته و هرچه مخالف مذهب و سیاست پنداشته می‌شده، راکد مانده بود، بر تصوّف هم از حیث مبانی و اصول چیزی افزوده نشده است ولی همان مسائل و اصولی که از قرنهای پیش به صوفیان این قرن به میراث رسیده بود پخته‌تر شده است و کتب فراوان در مبحث تصوّف نگاشته می‌شود.

در این قرن به علت شیوع تعصبات مذهبی و مجادلات و مناظرات فِرَقِ مختلفه، عرفا هم برای فرار از اعتراض و مزاحمهٔ اهل ظاهر می‌کوشند که طریقت را به مذاق و سلیقهٔ اهل ظاهر و تمایلات مذهبی نزدیک کنند و به این منظور دست به تألیف کتب زده، هر اصل عرفانی را با استناد به آیات قرآنی و احادیث و موازین شرعی ثابت نموده، موافق کتاب و سنّت جلوه می‌دهند. با این حال، تماس تصوّف، با منابع مختلف، مخصوصاً نفوذ حکمت اشراق و فلسفهٔ نوافلاطونی در تصوّف به شرحی که قبلاً بحث شد، و تأثیر عمیق عرفای بزرگ قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، همهٔ این عوامل افق فکری صوفیه را به حدی وسیع و عالی نموده بود که نگذارد در ظلمت تعصب گم شوند و در همین قرن باز صوفیه در مشرب و حال و مذاق و معرفت و حُسن قریحه و سلامت فکر و اخلاق پسندیده و پاکدامنی، از باقی فِرَق متمایز بودند و افق فکری آنها به مراتب از متعصبین مذاهب مختلفه بالاتر بود و چنان‌که گفتیم اگر در مسائل اصولی تصوّف ابداعی دیده نشود، در شکل بحث تنوع پیدا شده و مسائل عرفانی در کار نضج و پختگی است.

نکتهٔ دیگر این است که در قرن پنجم نفوذ تصوّف و عرفان در شعر شروع

شده، هر روز بیشتر و عمیقتر می‌گردد تا آنکه در قرن ششم و هفتم و هشتم کمتر شاعری است که با عرفان سر و کار نداشته باشد. به طوری که در صفحات گذشته به اجمال گفته شد، شعر قرن چهارم از جهت لفظ، ساده و خالی از تصنع و تکلف و رنگ‌آمیزیهای قرنهای بعد و نزدیک به فهم و روان، چندان که گاهی از بسیاریِ سادگی خواننده را با جمال حقیقی طبیعت آشنا می‌سازد و از جهت معنی، ملایم با طبع و فکر و نزدیک به فهم و تصور هر فارسی‌زبانِ معتدل‌الفکری است زیرا از معانی مجازی تمثیلی و استعارات و کنایات اشراقی و عرفانی و شطحیات خالی است. در حالی که از قرن پنجم به بعد که نفوذ تصوّف در شعر شروع شده، دسته‌ای از شعرا پیدا شده‌اند که در عین اینکه زبان و مصطلحات آنها از حیث لفظ تقریباً همان الفاظ و همان مصطلحات قرن چهارم است ولی این الفاظ و مصطلحات معانی مجازی تمثیلی و استعارات و کنایات دیگری به خود گرفته‌اند و بتدریج به جایی رسیده[اند] که فهم بعضی از این قبیل اشعار، نه تنها از حدود فهم و تصور جمهور عوام خارج است بلکه بعضی از خواصی که به آن اصطلاحات بخوبی مأنوس نباشند نیز از فهم مقصود عاجز می‌مانند.

حاصل آنکه، در قرن پنجم تصوّف و عرفان در شعر نفوذ یافت و روزبه‌روز این نفوذ بیشتر و عمیقتر شد، به طوری که در قرن ششم تار و پود قسمت معظمی از اشعار، مأخوذ از تصوّف و عرفان بود و البته می‌بایستی چنین شود زیرا مناسبت تصوّف و شعر امری طبیعی بود. تصوّف مذهب دل است و شعر زبان دل و هیچ‌چیز باتناسبتر و طبیعیتر از این نبود که تصوّف ریشه‌های عمیق و قوی در شعر پیدا کند و به اندک زمانی تار و پود آن محسوب شود.

هر کس به آثار نثری صوفیه آشنا باشد تصدیق می‌کند که نثر عرفا هم همیشه رنگ شعر داشته و غالباً قیاس شعری در آن به کار رفته است زیرا واضح است که صوفی با قال و قیل مدرسه و منطق و استدلال و جدل و برهان مخالف است، پای استدلالیان را چوبین می‌شمارد و آشکارا می‌گوید که:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست   جز دل اسپید همچون برف نیست

و همچنین واضح است که با طبع اهل دل، تخیل و احساس بیشتر موافق

است تا احکام علم و برهان. خلاصه آنکه، در فضای عشق و شوقی که خیالِ صوفی در پرواز است عقل و استدلال راهی ندارد. پس واضح است زبانی که بتواند ترجمان او شود زبان عشق و احساسات یعنی شعر است[1] و همین

---

۱. زیرا شعر هم مانند تصوّف با استدلال و برهان، چنان‌که در علوم رسمی با روش و اسلوب مخصوص معمول است سر و کار ندارد. عالِم می‌خواهد به حقیقت و واقع برسد، در حالی‌که شاعر می‌خواهد خوشی و لذت روحی بیابد. منظور عالِم رسیدن به حقیقت اشیا است و راه سِیر او استمداد از مسلّمات علمی و به کار بردن اصول و مبانی منطقی و مطالعهٔ دقیق اشیا و تأمل در آنها و تفکر است، در حالی‌که مطلوب شاعر زیبایی و جمال و چیزهایی است که عواطف و احساسات دقیقهٔ [رقیقهٔ] او را برمی‌انگیزد و در نتیجه به خوشی و لذت یا احساساتی خلاف آن می‌رسد و راه او شور و شوق و عشق و تخیل است. این اختلاف در منظور و راه، مانع از آن است که شعر در تحت احکام و قوانین و براهین علم درآید و اگر گاهی بعضی کوشیده‌اند که شعر را تابع علم قرار دهند طولی نکشیده که کوشش آنها به هدر رفته است. در قرن نوزدهم میلادی در فرانسه مسلک ادبی مخصوصی به نام «ناتورالیسم» پیدا شد که می‌خواست ادبیات را با اصول «علوم اثباتی» (یعنی فلسفهٔ اوگوست کونت [کُنت] که تجربه و حس را یگانه منبع حقیقت می‌شمرد و می‌گوید که تکیه‌گاه جمیع علوم باید تجربه و حس باشد) تطبیق کند، یعنی شعر و ادب را تابع قوانین علوم تجربی و مادی و اثباتی قرار دهد. مسلک ادبی «ناتورالیسم» که مؤسسین معروف آنها هیپولیت‌تن و امیل‌زولا بوده‌اند، شعبه‌ای است از کلی [؟] «رئالیسم» که در قرن نوزدهم میلادی به علت ترقیات سریع علمی و اکتشافات مهمهٔ علوم مادی و ترقی در علوم حیاتی مخصوصاً فیزیولوژی و علم وراثت طبیعی و تحقیقات داروین در «اصل انواع» و امثال آن پیدا شد. به این معنی که چنان‌که افکار اوگوست کونت [کُنت] و فلسفهٔ اثباتی او در علم و فلسفه رسوخ کامل یافت جماعتی از قبیل نقّاد معروف، هیپولیت‌تن و نویسندهٔ اجتماعی مشهور امیل زولا خواستند ادبیات را هم تابع همان قوانین قرار دهند. این بود که در قبال «رمانتیسم» یعنی ادبیاتی که محصول افکار و تخیلات و شور نویسنده بود، ادب ناتورالیسم را به وجود آوردند و می‌کوشیدند که با خشکیِ اهل علم و به کار بردن احکام طبیعی و قوانین علمی، ادبیات را جانشین دستگاه عکسبرداری کنند که از طبیعت و بد و خوب آن، چنان‌که هست عکس بردارد و حوادث را با نظر مطالعه و قیاس و استدلال، مانند یک عالم مادیِ اثباتی نگاه کند و به واسطهٔ همین که ادب ناتورالیسم تابع قواعد علمی بوده و خشکیِ علم در آن سرایت کرده و از ذوق و شور و احساسات و عواطف و تخیلات شاعرانه خالی بوده، بزرگانی از قبیل «آناتول فرانس» و «پول بورژه» با آن شدیداً مبارزه نموده و آثار ادبی ناتورالیسم را «ادبیات خشن» و مسلک ادبی آنها را «همجیت ادبی» نامیده‌اند.

←

سازشِ شعر و افکار صوفیانه است که این همه رونق و اوج به شعر داده و شیواترین اشعار فارسی را به وجود آورده است.

دیگر از نکات قابل توجه این است که صوفیان قرن پنجم که در بحبوحهٔ مجادلات و منازعات مذهبی و جنگهای هفتاد و دو ملت غالباً کنار نشسته و سرگرم مباحث خویش بوده‌اند، مِن حیث‌المجموع، مورد احترام و ستایش مردم و ملوک و امرا بوده‌اند و از مجموع حکایاتی که از خلال تواریخ آن قرن به نظر می‌رسد، از قبیل رفتن سلطان محمود غزنوی در موقع توجه به ری، به خانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی[1]، و رفتن طغرل سلجوقی نزد بابا

→ البته از آنچه گفته شد مقصود این نیست که شعر خالی از حقیقت و معارضِ علم و منطق است بلکه چون با نظر وسیعتری بنگریم مطلوبِ شعر و علم یکی است و منظور نهایی آن دو با یکدیگر فرق ندارد. و همان طور که بوالو، شاعر فرانسوی، گفته: عالِم حقیقت را دوست می‌دارد و در پی آن دوان است چون حقیقت را زیبا می‌داند؛ باید گفت که شاعر هم شیفته و دلباختهٔ زیبایی است چون ماورای زیبایی حقیقتی نمی‌یابد، یعنی جمال را حقیقت می‌شمرد. حاصل آنکه می‌خواهیم بگوییم راه و روش شاعر با راه و روش عالِم، و منطقِ اهل دل با سبکِ استدلال و منطقِ علم رسمی فرق دارد: یکی می‌خواهد بفهمد و با دلیل و برهان مفهوم خود را اثبات کند، دیگری می‌خواهد احساس کند و شور و حرارت احساس خود را به دیگران هم سرایت بدهد.

صاحب اسرارالتوحید در یکی از حکایات راجع به ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: در وقتی که ابوسعید در نیشابور بود ابوعلی سینا نزد او آمد و سه شبانه‌روز در خلوت با یکدیگر بودند «و سخن می‌گفتند که کس ندانست و هیچ‌کس نیز به نزدیک ایشان درنیامد مگر کسی که اجازت دادند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شبانه‌روز خواجه بوعلی برفت. شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت: هرچه من می‌دانم او می‌بیند. و متصوّفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمدند، از شیخ سؤال کردند که ای شیخ، بوعلی را چون یافتی؟ گفت: هرچه ما می‌بینیم او می‌داند.»

خلاصه آنکه، حقیقتی که در شعر و اثر ادبی نهفته است متکی به منطق مخصوص اهل دل است نه منطق علوم رسمی؛ و این است دلیل اینکه تصوّف تا این درجه در شعر نفوذ یافت و آثار شیوا به وجود آورد زیرا مایهٔ ادب و شعر، احساس است و شور، و کدام احساس و شور بالاتر از احساس و شورِ پیروِ مذهب عشق یعنی صوفی است.

۱. سمعانی در کتاب الانساب، در نسبت «الخرقانی»، ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی (علی بن احمد) را نموده می‌گوید سلطان محمود به زیارت او رفت و چون نزدیک شیخ رسید شیخ فرمود: «آن را که خدای فرا پیش کرده است بگویید که فرا پیش آید» و چون ←

طاهر عریان[۱] در همدان، چنان برمی‌آید که مشایخ صوفیه مورد ستایش و جالب احترام بوده‌اند. زیرا از طرفی مبادی تعلیمات خود را با شرع توفیق داده، رنگ دیانت به آن زده بودند و از طرف دیگر برخلاف علمای دینی از تقرب به ملوک و امرا و صاحبان مقام و ارباب دنیا احتراز می‌جستند و با زهد و قناعت و بی‌اعتنایی به دنیا زندگی می‌کردند. به اضافه، در نزاعها و جدالهای بین مذاهب مختلفه داخل نشده، با همهٔ فِرَق به صلح و صفا سلوک می‌کردند و نسبت به همه عَلَی‌السَویّه مهربان بودند، در صورتی که قوّت و وقت علما صَرفِ بدگویی از یکدیگر و تَفسیق و تکفیر مخالفین مذهب خود می‌شد و طبعاً عقاید غالب مردم نسبت به آنها سست می‌گشت و اگر احترامی به آنها گزارده می‌شد، برخلاف احترام به مشایخ و بزرگان صوفیه، احترام صوری و ظاهری و از باب احتیاجی بود که مردم به آنها داشتند زیرا مذهب رسمی مملکت، اسلام و قوانین مملکت، قوانین اسلامی بود و طبقهٔ علما و فقها نمایندهٔ قرآن و اسلام و ناظر اجرای قوانین شرع و احکام مذهبی بودند.

← محمود نزد او نشست شیخ او را موعظه و نصیحت کرد و در پایان مجلس سلطان محمود چند کیسه مسکوک زر به شیخ تقدیم کرد. شیخ قبول نفرمود. سلطان گفت به اصحاب خود بده. شیخ فرمود «ما لشکر را بیستگانی داده‌ایم، توانی به لشکر خویش [بده] ...»

۱. در کتاب راحة‌الصدور که در حدود سنهٔ پانصد و نود و نه، در تاریخ آل سلجوق تألیف شده، در طی صحبت از طغرل سلجوقی می‌گوید: «شنیدم که چون سلطان طغرل بیک به همدان آمد، از اولیا سه پیر بودند: باباطاهر و باباجعفر و شیخ حمشاد. کوهکی است بر در همدان، آن را خضر خوانند، بر آنجا ایستاده بودند. نظر سلطان بر ایشان آمد. کوکبهٔ لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر کندری پیش ایشان آمد و دستهاشان ببوسید. باباطاهر پاره‌ای شیفته گونه بودی، او را گفت: ای تُرک، با خلق خدا چه خواهی کرد؟ گفت: آنچه تو فرمایی. بابا گفت: آن کن که خدا می‌فرماید: «ان الله یامر بالعدل و الاحسان». سلطان بگریست و گفت: چنین کنم. بابا دستش بستد و گفت: از من پذیرفتی؟ سلطان گفت: آری. بابا سر ابریقی شکسته، که سالها از آن وضو کرده بود، در انگشت داشت بیرون کرد و در انگشت سلطان کرد و گفت: مملکت عالم چنین در دست تو کردم، بر عدل باش. سلطان پیوسته، آن در میان تعویذها داشتی و چون مصافی پیش آمدی، آن در انگشت کردی. اعتقاد پاک و صفای عقیدت او چنین بود و در دین محمدی از او دیندارتر و بیدارتر نبود» (راحة‌الصدور، چاپ لیدن، ص ۹۹ـ۹۸).

صوفیان بنام و عرفای بزرگ قرن پنجم که بعضی در قسمت اخیر قرن چهارم متولد شده و در قرن پنجم وفات کرده‌اند و بعضی در قسمت اخیر قرن پنجم متولد شده و تربیت یافته و در اوایل قرن ششم وفات کرده‌اند، عبارت‌اند از جماعتی که برحسب ترتیب سال وفات آنها ذیلاً نامبرده می‌شوند:

شیخ ابوعلی دقاق، از عرفای بسیار معروف قسمت اخیر قرن چهارم، در سال چهارصد و پنج در نیشابور درگذشته است و استاد ابوالقاسم قشیری شاگرد و داماد او بوده است.

پیر ابوالفضل حسن سرخسی که پیر طریقتِ ابوسعید ابوالخیر بوده است.

شیخ ابوعبدالرحمان سلمی نیشابوری، مؤلف طبقات‌الصوفیه[1] که عارف بزرگ ابوسعید ابوالخیر بعد از مرگ استاد طریقت خود، پیر ابوالفضل حسن سرخسی، به صحبت او رسیده و از دست او خرقه پوشیده است. سلمی در سال چهارصد و دوازده از دنیا رفته است.

شیخ ابوعبدالله داستانی، متوفی در سال چهارصد و هفده، از اقران و معاصرین شیخ ابوالحسن خرقانی.

شیخ ابوعلی سیاه، از اکابر مشایخ مرو، از اقران و معاصرین شیخ ابوعلی دقاق که در سال چهارصد و بیست و چهار وفات یافته است.

شیخ ابوالحسن خرقانی، از اصحاب سُکر صوفیه که در طریقت و سلوک، از پیروان بایزید بسطامی محسوب است و در سال چهارصد و بیست و پنج وفات کرده است.

---

۱. کتاب طبقات‌الصوفیه سلمی، مذکور در متن، به زبان عربی است و خواجه عبدالله انصاری هروی در مجالس وعظ خود املا می‌کرده و بعضی تراجم عرفای دیگر که در آن کتاب نبوده، بر آن افزوده است و چون این کتاب به زبان هروی قدیم بوده، عبدالرحمان جامی آن را به زبان معمول عصر درآورده و تراجم عرفای دیگر نیز به آن اضافه کرده و به این طریق کتاب معروف نفحات‌الانس را ساخته است.

سلمی نیشابوری، در مقامات طریقت، از صَنادید و بزرگان قوم بوده و به طوری که ابن‌الجوزی نوشته، بعد از حارث محاسبی، قدیمترین نویسندگان صوفیه است. ابن‌الجوزی می‌گوید که سلمی کتابی در تفسیر به نام کتاب السنن نوشته (تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۱۷۴).

شیخ ابواسحاق ابراهیم بن شهریار کازرونی (ظاهراً پدرش زردشتی بوده و اسلام آورده) که در سال چهارصد و بیست و شش وفات کرده است.

حافظ ابونعیم اصفهانی، مؤلف حلیة الاولیا که در سال چهارصد و سی از دنیا رفته است.

ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المیهنی[۱] که در اول محرم سال سیصد و پنجاه و هفت در میهنهٔ سرخس از بلاد خراسان متولد شده و در چهارم شعبان چهارصد و چهل، در سن هشتاد و سه سالگی در میهنه وفات کرده است. ابوسعید ابوالخیر مانند دو عارف بزرگ خراسانی دیگر، بایزید بسطامی و شیخ ابوالحسن خرقانی، از عرفای بزرگی است که نمایندهٔ افراطی‌ترین و صریحترین افکار وحدت وجودی بوده است و از ناشرین بزرگ آن عقیده است که اگرچه مؤسس و موجد آن عقیده نیست ولی از راه شور و شخصیت مؤثر و قوی و حرارت و جدیتی که داشته، رنگ مخصوصی به آن عقیده زده است. و نیز از قدمای مؤسسین خانقاهِ به شمار است و سبک اداره و ترتیب خانقاهِ او و قواعدی که برقرار کرده[۲]، از قدیمترین و بهترین نمونه‌های

---

۱. مآخذ و کتب در ترجمهٔ حال ابوسعید ابوالخیر فراوان است و اضافه بر هُجویری، مؤلف کشف‌المحجوب که از معاصرین او بوده و در کتاب خود شرح حالی از او نوشته، دو کتاب مستقل در شرح حال او باقی مانده: یکی کتاب حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المیهنی، تألیف یکی از احفاد ابوسعید، موسوم به محمد کمال‌الدین بن ابوالروح لطف‌الله بن ابوسعید [است] که در سال ۱۸۹۹ میلادی، مستشرق روسی، والنتین ژوکوفسکی آن را به طبع رسانیده است و دیگر کتاب اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تألیف محمد بن منور از احفاد ابوسعید [است] که اضافه بر چاپ ژوکوفسکی، در طهران به سعی و اهتمام فاضل معظم آقای احمد بهمنیار با مقدمه و حواشی و فهارس به طبع رسیده است و این دو ترجمهٔ حال، اضافه بر روشن ساختن حالات ابوسعید ابوالخیر و اینکه شاید قدیمترین ترجمهٔ حال عارفی به زبان فارسی باشند، از نظر ادبی نیز جزءِ چند کتاب معدود نثر فارسی و از زیباترین آنها به شمارند. و آنچه شیخ عطار در تذکرةالاولیا و جامی در نفحات‌الانس در ترجمهٔ حال ابوسعید ابوالخیر نوشته‌اند مقتبس از دو کتاب مذکور است.

۲. صاحب اسرارالتوحید نوشته: «شیخ ما [ابوسعید] یک روز سخن مُتَرَسِّمان همی‌گفت. پس گفت: اول رسمی بود که مردم به تکلف کند، آنگاه آن تکلف عادت گردد، آنگاه آن عادت طبیعت شود، آنگاه آن طبیعت حقیقت گردد. پس شیخ ما، ابوبکر مؤدب را گفت ←

مجامعِ «برادران طریقت» و «اخوان صفا» و مواسات و یکرنگی صوفیانه است.

ابوعبدالله شیرازی، معروف به ابن‌باکویه و باباکوهی که در چهارصد و چهل و دو درگذشته است.

شیخ ابوالقاسم گرگانی، از معاصرین ابوسعید ابوالخیر که در سال چهارصد و پنجاه وفات یافته است.

باباطاهر عریان همدانی، صاحب دوبیتی‌های معروف[۱] که در اواسط این قرن در همدان وفات یافته است.

ابوعثمان نیشابوری، متوفی در سال چهارصد و پنجاه و هفت.

استاد ابوالقاسم قُشیری، مؤلف رسالهٔ قُشیریه که در سال چهارصد و شصت و پنج وفات یافته است.

ابوالحسن علی بن عثمان هُجویری غزنوی، صاحب کتاب معروف کشف‌المحجوب، از معاصرین قُشیری، متوفی در حدود چهارصد و هفتاد.

ابوعلی فارمدی، از تربیت‌یافتگان قُشیری و گرگانی و استاد طریقت حجت‌الاسلام غزالی که در چهارصد و هفتاد و هفت وفات کرده است.

خواجه عبدالله انصاری هروی، صاحب کتاب طبقات‌الصوفیه، به زبان هروی قدیم و کتاب منازل‌السائرین که در سال چهارصد و هشتاد و یک وفات یافته است.

ابوبکر نسّاج طوسی، از شاگردان و تربیت‌یافتگان شیخ ابوالقاسم گرگانی و استاد طریقت شیخ احمد غزالی که در سال چهارصد و هشتاد و هفت وفات یافته است.

حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی، مؤلف احیاءالعلوم و کیمیای سعادت و

→ برخیز و دوات و کاغذ بیار تا از رسوم و عادت خانقاهیان فصلی بگوییم. چون دوات و کاغذ بیاوردند شیخ ما گفت بنویس و بدان که اندر رسوم و عادت خانقاهیان ده چیز است که بر خود فریضه دارند ...» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۶۸).

۱. کلمات قصاری نیز به باباطاهر منسوب است که مکرراً بر آنها شرح نوشته شده است و چند سال قبل با دوبیتی‌های باباطاهر و مقدمهٔ تاریخی و انتقادی فاضل دانشمند آقای رشید یاسمی، در طهران به اهتمام مرحوم وحید دستگردی به طبع رسیده است.

تصانیف بسیار دیگر که در چهارصد و پنجاه متولد شده و در سال پانصد و پنج وفات یافته است.[۱]

احمد غزالی طوسی، برادر کهتر حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی معروف که در سنهٔ پانصد و بیست در قزوین وفات یافته است. احمد غزالی از عرفای صاحب حال اوایل قرن ششم و از تربیت‌یافتگان اواخر قرن پنجم است. آنچه ابن خلّکان در شرح حال او نوشته این است: ابوالفتوح احمد بن محمد الطوسی ملقب به مجدالدین، برادر حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی، واعظ خوش‌منظر و نیک‌محضری بوده و صاحب کرامات و اشارات بوده است. وقتی در مدرسهٔ نظامیه به جای برادر خود درس می‌گفت. احمد غزالی کتاب احیاءالعلوم برادر خود را در یک جلد به نام لباب‌الاحیا خلاصه کرده و کتاب دیگری به نام الذخیرة فی علم‌البصیره نگاشته است.[۲] مدتها مسافرت کرده است و ابن‌النجار در تاریخ بغداد نام او را برده است و در سال پانصد و بیست در قزوین وفات یافته است. در کتاب کامل ابن اثیر نیز سال وفات او را در حوادث سنهٔ پانصد و بیست نوشته و در ضمن شرح حال مختصری که از او نگاشته، می‌گوید که ابن‌الجوزی او را ذَمّ کرده و روایاتی را که احمد غزالی در مجالس وعظ خود نقل می‌کرده، ناصحیح شمرده است.

عین‌القضات همدانی، تربیت‌یافتهٔ احمد غزالی [است] که در سنهٔ پانصد و بیست و پنج در همدان کشته شده است و جامی در نفحات‌الانس در شرح حال او نوشته که نام و کُنیَت وی ابوالفضایل عبدالله بن محمد میانجی و عین‌القضات لقب اوست [و] با شیخ احمد غزالی مکاتبه داشته و از جملهٔ رسایلی که احمد غزالی به او نوشته، رسالهٔ عینیه[۳] است. چندی بعد در همدان

---

۱. برای اطلاع تفصیلی از احوال و آثار و مؤلفات ابوحامد محمد غزالی، رجوع شود به غزالی‌نامه، تألیف فاضل دانشمند آقای جلال همایی.

۲. یکی از رسایل احمد غزالی، رسالهٔ معروف سوانح است که به شیواییِ بیان و حُسنِ تقریر در مراحل عشق مشهور است و لمعات شیخ عراقی و لوایح جامی تقلید آن است.

۳. این رساله، یعنی مکتوب احمد غزالی به عین‌القضات همدانی، به نام تازیانهٔ سلوک، به تصحیح و اهتمام حضرت آقای حاج سیّد نصرالله تقوی، دامت برکاته، با مقدمهٔ فاضل ←

احمد غزالی را زیارت کرده است. عین‌القضات در سخنان خود شَطَحاتی می‌آورده که به موازین شرع و مذاق فقهای خشک و اهل ظاهر موافقت نداشته و بالأخره به جرم فساد عقیده در همدان کشته و سوخته شده است.[۱]

سنایی غزنوی (ابوالمجد مجدود ابن آدم) یکی از بزرگترین و جامعترین عرفای ایران، صاحب دیوان معروف و مثنوی موسوم به حدیقة الحقیقه که لفظاً و معناً یکی از شاهکارهای کم‌نظیر زبان فارسی است و در جَزالت و حُسن سبک یکی از بهترین نمونه‌های شعر است، در اواسط قرن پنجم متولد شده و در سال پانصد و بیست و پنج[۲] وفات یافته است.

دانشمند، آقای سید حسن مشکان طبسی در طهران به طبع رسیده است.

۱. اشعار ذیل نمونه‌ای است از شَطَحات عین‌القضات همدانی که جامی در نفحات‌الانس در شرح حال او نقل کرده است:

همه جور من از بلغاریان است — که مادامم همی‌باید کشیدن
گنه بلغاریان را نیز هم نیست — بگویم گر تو بتوانی شنیدن
خدایا این بلا و فتنه از توست — ولیکن کس نمی‌یارد چخیدن
همی‌آرند ترکان را ز بلغار — ز بهر پردهٔ مردم دریدن
لب و دندان آن خوبان چون ماه — بدین خوبی نبایست آفریدن
که از بهر لب و دندان ایشان — به دندان لب همی‌باید گزیدن

۲. تاریخ وفات سنایی را به اختلاف ضبط کرده‌اند اما به طوری که حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی در «خاتمة‌الطبع» تفسیر ابوالفتوح رازی مرقوم فرموده‌اند تاریخ وفات سنایی، به تصریح یکی از معاصرین او، سنهٔ پانصد و بیست و پنج بوده است و ما برای مزید فایده، عین عبارت ایشان را در اینجا نقل می‌کنیم: «تاریخ وفات سنایی به تصریح یکی از معاصرین او، محمد بن علی بن الرفانام که به حکم بهرام شاه حدیقهٔ او را مرتب نموده بوده، در دیباچهٔ آن کتاب، بعد از نماز روز یکشنبه یازدهم شعبان سنهٔ پانصد و بیست و پنج بوده و غالب مورّخین و تذکره‌نویسان، از قبیل جامی در نفحات و صاحب حبیب‌السیر و مجالس‌المؤمنین و هفت اقلیم جز این قول، قول دیگری نقل نکرده‌اند؛ ولی تقی کاشی و به تبع او صاحب آتشکده و ریاض‌العارفین (و خود راقم این سطور سابقاً در حواشی چهارمقاله) وفات او را در سنهٔ پانصد و چهل و پنج نگاشته‌اند و دولتشاه، در سنهٔ پانصد و هفتاد و شش و مجمع‌الفصحا، در سنهٔ پانصد و نود؛ و بدون شک فقط قول اول صواب است لاغیر، چه، هیچ شهادتی بالاتر از شهادت یکی از معاصرین خود شخص نیست، در صورتی که سایر ارباب تذکره مابین ایشان و سنایی اقلاً چهارصد سال فاصله بوده است و بخصوص که در روایت جامع حدیقه، ماه و روز و

شیخ‌الاسلام احمد نامقی جامی، معروف به ژنده پیل که در سنهٔ چهارصد و چهل و یک متولد شده و در سنهٔ پانصد و سی و شش وفات یافته است. شیخ احمد جامی اگرچه بعد از ثلث اول قرن ششم از دنیا رفته، ولی چون تربیت او در قرن پنجم بوده، بهتر آن است که او را در عِداد صوفیهٔ قرن پنجم یاد کنیم.

جامی در نفحات‌الانس شرح حال مفصّلی از او نگاشته که [در] مجموع از خشکی و تعصب او حکایت می‌کند و ذوق و حال و لطف و وسعتِ مشربی را که از یک نفر صوفی باید انتظار داشت فاقد است. جماعت کثیری به دست او

→ روز هفته و بودن آن بعد از نماز شام و سایر مشخصات این واقعه همه معیّن شده است. فقط اشکالی که بر این تاریخ ممکن است وارد آید یکی آن است که در بعضی از نسخ طریق‌التحقیق سنایی (رجوع به شمارهٔ ۹۲۶ از فهرست نسخ فارسی دیوان هند، از ایته) بیت ذیل در آخر کتاب دیده می‌شود:

پانصد و بیست و هشت ز آخر سال   بود کاین نظم نغز یافت کمال

ولی ممکن است که بیست و هشت تحریف کلمهٔ دیگری باشد و نیز ممکن است چنان‌که نظایر این قضیه دربارهٔ نسخ خطی نظامی و شاهنامه و غیره مکرر دیده شده که اصل بیت مزبور بکلی الحاقی باشد، چنان‌که در نسخهٔ دیگر از همان کتاب، یعنی طریق‌التحقیق، در همان کتابخانه اصلاً و ابداً از بیت مذکور نشانی نیست (رجوع شود به شمارهٔ ۹۱۴ از فهرست مزبور). اشکال دیگر آنکه وفات سنایی چنان‌که از مراثیِ مشهورهٔ او در حق معزی واضح می‌شود قطعاً بعد از وفات معزی بوده و وفات معزی، به قول مشهور، در سنهٔ پانصد و چهل و دو است، پس وفات سنایی بالضروره بعد از تاریخ مزبور یعنی بعد از پانصد و چهل و دو خواهد بود و جواب از این اشکال واضح است و آن این است که تاریخ پانصد و چهل و دو، در خصوص وفات معزی، بکلی غلط مشهور است و ظاهراً ابتدا از تقی کاشی ناشی شده است و قبل از او تا آنجا که راقم سطور اطلاع دارد هیچ‌یک از ارباب تذکره متعرض تاریخ وفات معزی نشده‌اند. و چنان‌که دوست فاضل من آقای عباس اقبال آشتیانی در رسالهٔ نفیسی که همین اواخر در خصوص شرح حال معزی و ممدوحین و معاصرین او تألیف نموده‌اند، به دلایل مُتقَنِه ثابت کرده‌اند وفات معزی، به نحو قطع و یقین، مؤخر از سنهٔ پانصد و بیست نمی‌تواند باشد و در دیوان او مدح هیچ‌یک از ملوک و امرای آن عهد یا اشاره و تلویحی به هیچ واقعه‌ای از وقایع تاریخی آن عهد بعد از تاریخ مزبور، بوجه من الوجوه، یافت نمی‌شود. و چون از طرف دیگر، به پاره‌ای از وقایع تاریخی، تا حدود پانصد و هجده، در دیوان او اشاراتی یافت می‌شود پس وفات او، به ظنّ نزدیک به یقین، در حدود پانصد و هجده ـ پانصد و بیست بوده است» (نقل از خاتمة‌الطبع حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی بر تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۵، ص ۶۳۵).

توبه کرده‌اند و غالبِ اوقاتِ او به امر به معروف و نهی از منکر گذشته است. در رعایت ظواهر شرع مبالغت تام داشته و مخصوصاً مزاحم میخواران بوده و خُم و خُمخانه می‌شکسته و خراب می‌کرده است.[۱]

تصوّف در قرن ششم

کلیاتی که راجع به قرن پنجم ذکر شد، بر این قرن نیز صادق می‌آید. حتی تعصب و تنگ‌نظری و نفوذ مذهب در فلسفه و علم اشتداد می‌یابد و خرافات و جهل و جدل و زد و خورد بین اصحاب مذاهب بیشتر شایع می‌شود و اضافه بر جنگ و نزاعهای داخلی، جنگهای صلیبی هم در بسیاری از ممالک سبب زحمت مسلمانها می‌شود و قریب دو قرن، یعنی از اواخر قرن پنجم تا اواخر قرن هفتم، متناوباً ممالک اسلامی مخصوصاً ایالات مجاور بحرالروم مورد هجوم و قتل و غارت واقع می‌شود و سبب ضعف و ناتوانی مرکز خلافت اسلامی و تشکیل شدن حکومتهای نیمه‌مستقل و رقابت و زد و خورد امرای ایالات مختلفه با یکدیگر می‌گردد و زمینهٔ فساد و انقراض و اضمحلال را تهیه می‌کند و کار انحطاط تمدن اسلامی و ضعف اخلاقی و عقلانی به جایی می‌رسد که با حادثهٔ هجوم مغول در قرن هفتم، به انقراض مرکز خلافت و ویرانی ممالک اسلامی منتهی می‌گردد.

حاصل آنکه، زمینهٔ انحطاط و انقراض، از دو قرن پیش از حادثهٔ هجوم مغول تهیه شده بود. حتی می‌توان گفت از آغاز تسلط عناصر ترک بر ممالک اسلامی و شیوع اوهام و خرافات و محدودیت فکری و پیدا شدن روح نومیدی که مانند زهر قتّالی در کالبد متفکرین جریان داشت، ضعف اخلاقی و

---

۱. شیخ جام، در تصلّب در پیروی احکام شرع و تشدّد در امر به معروف و نهی از منکر و مخصوصاً در شکستن خُم و اِراقهٔ خُمور و مزاحمهٔ میخواران، خواجه عبدالله انصاری معروف را به یاد می‌آورد و به احتمال بسیار قوی در این بیت خواجه حافظ:

حافظ مرید جام می است ای صبا برو   وز بنده بندگی برسان شیخ جام را

مراد وی از «شیخ جام»، تَهَکُّماً همین شخص است.

معنوی و انحطاط علمی و اجتماعی ریشه بسته و زمینه را بتدریج مهیا ساخته بود و بدبختی و تیره‌روزی مسلمین مخصوصاً ایرانیها در روزگار مغول میوهٔ تخمهایی بود که در دوره‌های پیش کاشته شده بود.

غالب مورّخین پیشین، تاریخ‌نگاری را فقط حادثه‌نویسی دانسته و به غیر از ضبط حوادث مهم، از قبیل صلح و جنگ و عزل و نصب و امثال آن، به سایر اوضاع و احوال اجتماعی و خصوصیات زندگی فردی به نحو خاص توجهی نداشته‌اند و اگر چیزی از احوال اجتماعی در نوشته‌های آنها به نظر می‌رسد عَرَضی و اتفاقی است و در تعلیل حوادث غالباً به ذکر علت‌العلل یعنی خواست خدا یا مقتضای قضا و قَدَر اکتفا کرده، از سلسلهٔ وسایط و علل نزدیک غفلت ورزیده‌اند. در حالی که اگر بخواهیم در طی اعصار بر حقیقت اوضاع و احوال مردم مطلع شویم باید دقیقاً در پی کشف علل و اسباب بر آییم و معلول را به علت خود و گاهی به علتهای دور و غیرمستقیم برگردانیم و از روی استقرا در اوضاع، احکام و قوانین کلّی به دست آوریم و آن احکام و قوانین کلّی را در مقام قیاس و موازنه به کار بسته و نتیجهٔ منطقی بگیریم.

در قرن ششم غرض اصلی و هدف اساسی از هر بحث علمی، دین و مذهب است و بس. و ماحَصَلِ عقیدهٔ مشتغلین به علوم این است که انسان برای بندگی و عبادت خلق شده و همهٔ جهد او باید برای آن باشد که در حدود توانایی خود بندگی خدا را به حد کمال برساند. مقصود از علم، معرفت خدا و مقصود از عمل، وصول به سعادت اخروی است. زندگی مرحلهٔ امتحان و دنیا دارِ غرور و در حکم مزرعهٔ آخرت است. بنابراین جمیع علوم باید خادم این منظورها و چیزهایی از آن قبیل باشند و به طور مستقیم یا غیرمستقیم باید این نتیجه را ببخشند و هر علم و فنی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم مفید این فواید نباشد باطل و مضر است و شعار متعلم این بود که **اول العلم معرفة الجبارّ و آخره تفویض الامر الیه.**

بنابر آنچه گفته شد، برای رعایت اصول اساسی مذکور هر علم و فنی می‌بایست سلسلهٔ انتسابی با دین برای خود درست کند و نشان بدهد که از چه راه و به چه کیفیت و تا چه اندازه می‌تواند به درد دین و مذهب بخورد.

مثلاً انتساب علوم ریاضی به دین و فایدهٔ مذهبی آن از این راه گفته می‌شد که علم حساب برای تقسیم مواریث و فرایض و سهام لازم است؛ علم هندسه برای تعیین جهت قبله؛ زبان و ادب عرب از این جهت لازم است که فهم قرآن و حدیث متوقف بر آن است؛ شعر برای استشهاد بر مفردات و ترکیبات آیات قرآنی مفید است؛ صرف و نحو و معانی و بیان و امثال آن برای اطلاع بر فصاحت و بلاغت قرآن سودمند است؛ علم طب به استناد حدیث مشهور: **العلم علمان علم الابدان و علم الادیان**، همدوش علم فقه شمرده می‌شده است؛ و حکمت الهی برای بحث در اصول و مبانی دین اسلام، از قبیل توحید و صفات و ذات خداوند و حدوث کائنات و قِدَمِ خالق و مبدأ و معاد و تجرد و خُلود نفس. خلاصه همان اندازه که در علم کلام و جدل و مناظره به کار می‌آمده، مفید شمرده می‌شده است.

حاصل آنکه، به هیچ علمی چنان‌که در قرن سوم و چهارم هجری از باب اینکه علم است و یکی از شئون زندگانی انسانی و مقتضای کنجکاوی ذهن بشری و لازمهٔ تمایل فطری انسان به دانستن است مورد مطالعه قرار می‌گرفت، نظر نمی‌کردند بلکه نظر اساسی دین بود و علم وقتی مفید و صحیح شمرده می‌شد که خادم و تابع دین باشد.

البته تصدیق می‌کنیم که یگانه عامل ترقی یا انحطاط علم، مذهب نبوده است بلکه عوامل دیگری نیز مؤثر بوده و غالباً علوم تابع آن مقتضیات عصری نیز بوده و برحسب مساعدت یا عدم مساعدت احوال، رواج و کساد پیدا می‌کرده است و لزوم انتساب علم به دین فقط بهانه‌ای بوده برای اشتغال به آن، و نشو و نمای هر یکی از علوم هیچ‌وقت محدود به حدود احتیاج مذهبی نبوده است. با این حال، مذهب عامل بزرگی بوده و علوم مذهبی، از قبیل فقه و حدیث به مراتب بیشتر شایع و رایج بوده است یعنی فقه و حدیث و علوم شرعی مورد احتیاج عامه بوده و ضروری شمرده می‌شده، درحالی که سایر علوم مخصوصاً فلسفه از علوم ظریفه و متعلق به خواص محسوب می‌شده است.

مخصوصاً در قرن ششم، از نظر منافع شخصی و ادارهٔ معاش، علوم مذهبی اهمیت بسیار داشته است زیرا تنها علمی که در آن قرن می‌توانسته بیش از هر چیزی معاش شخص را تأمین کند دینی بوده. یعنی با دانستن علوم قرآنی و

فقه و حدیث شخص به مقام قضا و وعظ و امامت جماعت و محدِّثی و مذکِّری و تدریس در مدارس می‌رسیده و به امرا و مَلاک نزدیکی پیدا می‌کرده و مورد اعجاب و احترام خلق واقع می‌شده و به راحتی زندگی می‌کرده است. در صورتی که مشتغلین به علوم عقلی و فلسفی، به فقر و بینوایی به سر می‌بردند و همان دانایی و حکمتشان مایهٔ نکبت و ادبار می‌گشت و غالباً مورد مزاحمهٔ فقها و تَفسیق و تکفیر آنها می‌شدند. حتی بزرگانی از قبل شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤلف حکمة الاشراق، جان بر سر آزادی فکر و پیروی از فلسفه می‌نهند و کار شیوع تعصبات و خرافات و انحطاط علوم عقلی به جایی می‌رسد که حتی بعضی از شعرا نیز به تکفیر آنها کمر بسته، فلسفه را علم «تعطیل» و فیلسوف را کافر و گمراه می‌خوانند[۱] و اگر احیاناً اشخاصی به

---

۱. خاقانی شروانی، شاعر معروف قرن ششم، با آنکه تا اندازه‌ای به تصوّف تمایل داشته و تعصب و تنگ‌نظری او از بسیاری از معاصرین خودش کمتر بوده، هیچ فرصتی را برای حملهٔ به فلسفه و فیلسوف از دست نداده که برای نمونه ابیات ذیل از او نقل می‌شود:

چشم بر پردهٔ اَمَل منهید — جرم بر کردهٔ ازل منهید
علت هست و نیست چون ز قضاست — کوشش و جهد از علل منهید
به توکل زیید و روزی را — وجه جز لطف لَم‌یَزَل منهید
نامرادی مراد خاصان است — پس قدم در ره اَمَل منهید
رخت دل بر در هوس مبرید — مُهر شه بر زر دغل منهید
ای اماما‌ن و عالمان اجل — خال جهل از بر اجل منهید
علم تعطیل مشنوید از غیر — سرّ توحید را خلل منهید
فلسفه در سخن میامیزید — وانگهی نام آن جدل منهید
وَحَل گمرهی است بر سر راه — ای سران پای در وَحَل منهید
زحل زندقه جهان بگرفت — گوش همت بر این زحل منهید
نقد هر فلسفی کم از فَلْسی است — فَلْس در کیسهٔ عمل منهید
دین به تیغ حق از فَشَل رسته است — باز بنیادش از فَشَل منهید
حرم کعبه کز هُبَل شد پاک — باز هم در حرم هُبَل منهید
ناقهٔ صالح از حسد مکُشید — پایهٔ وقعهٔ جَمَل منهید
آنچه نتوان نمود در بُن چاه — بر سر قلهٔ جَبَل منهید
مشتی اطفال نو تعلم را — لوح ادبار در بغل منهید
مَرکَب دین که زادهٔ عرب است — داغ یونانش بر کفل منهید

←

علوم عقلی و فلسفی اشتغال می‌جستند صرفاً از باب ذوق فطری و عشق به دانایی بوده است. در غالب اشعار و کتبی که از قرن ششم باقی مانده، آثار غیرطبیعی بودن و تصنع و خروج از اعتدال لفظاً و معناً نمایان است. شعرای قرن ششم غالباً مغلوب علوم شایعه و اصطلاحات آنها هستند و فضل‌فروشی و خودنمایی و سایر مظاهر تنگ‌نظری از گفته‌هایشان هویدا است. به واسطهٔ نفوذ عمیق علوم دینی و شیوع تام مباحث مذهبی و اُنس کامل شعرا و نویسندگان ایرانی به زبان و ادب عرب، تقلید از زبان عربی و به کار بردن لغات غیرمأنوس عربی در زبان فارسی بیشتر از پیش می‌شود، یعنی در حالی که شعرای قرن چهارم نیز با ادب عرب آشنایی کامل داشته و از نفوذ لغت و نحوهٔ فکر و سلیقه و نظر عرب خالی نبوده‌اند ولی هیچ‌وقت به این عمق و رسوخ نبوده است.

از خصوصیات قرن ششم، غلو و مبالغه در مواضیع مذهبی و مقامات اولیای دین است، به این معنی که برخلاف سبک معتدلانهٔ شعرا و نویسندگان متقدم که در کتاب یا شعر خود، پس از حمد و ثنای خداوند، به نحو اعتدال از پیغمبر و بزرگواری او و صحابه و پیشروان دین مدحی می‌کردند، در این قرن بسیاری از شعرا صحبت را به مقام غلو کامل می‌رسانند[۱] [و] مثلاً در کیفیت

→

قفل اسطورهٔ ارسطو را — بر در احسن‌الملل منهید
نقش فرسودهٔ فلاطون را — بر طراز بهین حُلَل منهید
علم دین علم کفر مشمارید — هرمان همبر تلل منهید
چشم شرع از شماست ناخنه‌دار — بر سر ناخنه سَبَل منهید
فلسفی مرد دین مپندارید — حیز را جفت سام یل منهید
فرض ورزید و سنّت آموزید — عذر ناکردن از کسل منهید
از شما نحس می‌شوند این قوم — تهمت نحس بر زحل منهید
گُل علم اعتقاد خاقانی است — خارش از جهل مستدل منهید
افضل ار زین فضولها راند — نام افضل بجز اَضَل منهید

۱. برای اطلاع بر میزان غلو و مبالغهٔ در مواضیع مذهبی مراجعه شود به دواوین شعرای این دوره، از قبیل نظامی گنجوی و جمال‌الدین بن عبدالرزاق اصفهانی و خاقانی شروانی. نظامی در مخزن‌الاسرار، سی صفحهٔ اول کتاب را، یعنی یک ششم آن را، صرف مبالغات و غلو مذکور کرده است.

جمال‌الدین بن عبدالرزاق اصفهانی در ترجیع‌بندی که در نعت پیغمبر گفته، می‌گوید:

←

معراج و صفت بُراق، هزار قسم سخن‌پردازی می‌کنند. وضع حکومت قرن ششم، یعنی ضعف مرکز خلافت و ناتوانی حکومت بغداد و تسلط و فرمانروایی امرا و ملوک غارتگر در نواحی مختلفهٔ ممالک اسلامی و زد و خورد دائم این امرا با یکدیگر و کشتارها و غارتها و ناامنی‌ها و آشفتگی اوضاع و احوال و تزلزل روحی مردم که هیچ شبی را نمی‌توانستند در بستر راحت به روز بیاورند و هیچ روزی خالی از انتظار مرگ و اسارت نبودند، مجموع این عوامل مردم را به فساد اخلاق و انحطاط مبانی فضایل انسانی سوق داد.

این است که غالب شعرا و نویسندگان، خسته و برآشفته و بدبین‌اند و در گفته‌های خود آن همه از معدوم شدن مروت و منسوخ شدن وفا و باژگونه گشتن همهٔ رسمها و تبدیل راستی به خیانت، و دوستی به عداوت، و مردمی به جفا، و ابتلای فضلا و درماندگی عقلا و امثال آن ناله می‌کنند و غالباً مردم را دعوت به انفراد و انزوا می‌نمایند و از اجتماع مذمت می‌کنند.[1]

→

ای از بر سِدره شاهراهت　　وی قُبّهٔ عرش تکیه‌گاهت
ای طاق نُهم رواق بالا　　بشکسته زگوشهٔ کلاهت
این چرخ کبود ژنده‌دلقی　　در گردن پیر خانقاهت
مَه طاسکِ گردن سمندت　　شب طُرّهٔ پرچم سیاهت
ای نام تو دستگیر آدم　　وی خلق تو پایمرد عالم
فرّاش درت کلیم عمران　　چاووش رهت مسیح مریم
از نام محمد است میمی　　حلقه شده این بلند طارَم

*

روح‌الله با تو خرسواری　　روحُ‌القُدُسَت رکابداری
از مطبخ تو سپهر دودی　　در موکب تو زمین غباری

و نیز مراجعه شود به قصایدی که خاقانی شروانی در مکه گفته و امثال آن مواضیع که از مجموع، مبالغه و غلو و تصنع و خروج از حد اعتدال بخوبی نمایان می‌شود.

۱. عبدالواسع جبلی که در اواسط قرن ششم وفات یافته، گفته است:

منسوخ شد مروّت و معدوم شد وفا　　وز هر دو نام ماند چو سیمرغ و کیمیا
شد راستی خیانت و شد زیرکی سَفَه　　شد دوستی عداوت و شد مردمی جفا

←

دیگر از علایم انحطاط و تنگ‌نظری این است که غالب شعرا و نویسندگان سرگرم به مسائل حقیر و شخصی هستند، نه به مسائل بزرگ و عمومی، و به جای آنکه مخاطب آنها دنیا و مسائل بزرگ جهانی و چیزهای مشترک بین

→

گشته است باژگونه همه رسمهای خلق
زین عالم نَبَهره و گردون بی‌وفا

هر عاقلی به زاویه‌ای مانده ممتحَن
هر فاضلی به داهیه‌ای گشته مبتلا

وان کس که گوید از ره معنی کنون همی
اندر میان خلق ممیز چو من کجا

دیوانه را همی‌نشناسد ز هوشیار
بیگانه را همی‌بگزیند بر آشنا

با یکدگر کنند همی کِبر هر گروه
آگاه نه کزان نتوان یافت کبریا

هرگز به سوی کِبر نتابد همی عنان
هر که آیت نخست بخواند ز هَل‌اَتیٰ

با این همه که کِبر نکوهیده عادتی‌ست
آزاده را همی ز تواضع رسد بلا

گر من نکوشمی به تواضع نبینمی
از هر خسی مذلت و از هر کسی عَنا

با جاهلان اگرچه به صورت برابرم
فرقی بود هر آینه آخر میان ما

آمد نصیب من ز همه مردمان دو چیز
از دشمنان خصومت و از دوستان ریا

بر دشمنان همی‌نتوان بود مؤتمن
بر دوستان همی‌نتوان کرد مُتَّکا

جمال‌الدین بن عبدالرزاق اصفهانی، از شعرای اواخر قرن ششم می‌گوید:

الحذار ای غافلان زین وحشت‌آباد الحذار
الفرار ای عاقلان زین دیومردم الفرار

ای عجب دلتان بنگرفت و نشد جانتان ملول
زین هواهای عَفِن زین آبهای ناگوار

عرصه‌ای نادلگشا و بُقعه‌ای نادلپذیر
فُرضه‌ای ناسودمند و تربتی ناسازگار

مرگ در وی حاکم و آفات در وی پادشاه
ظلم در وی نادر و صحت در او ناپایدار

امن در وی مستحیل و عدل در وی ناپدید
کام در وی نادر و صحت در او ناپایدار

مهر را خُفاش دشمن شمع را پروانه خصم
جهل را در دستْ تیغ و عقل را در پای خار

و نیز می‌گوید:

بنگرید این چرخ و استیلای او
بنگرید این دهر و این اَبنای او

محنت من از فلک همچون فلک
نیست پیدا مَقطع و مَبدای او

می‌دهد ملکی به کمتر جاهلی
هست با من جمله استقصای او

نیست بی‌صد غصه از وی شربتی
نیست بی‌صد خار یک خرمای او

همچو ترکان تنگ‌چشم آمد جهان
زان بود بر جان من یغمای او

مرد در عالم نه و آبستن است
ای عجب شبهای محنت‌زای او

می‌نگردد جز به آب چشم من
این سپهر آسیاآسای او

باش تا از صَرصَرِ قهرِ فنا
بر سر آید دور جانفرسای او

خاقانی شروانی، از معاریف شعرای قرن ششم می‌گوید:

←

عموم باشد غالباً در پیرامون جزئیات سخن می‌رانند و طریقهٔ مخالفین خود را نکوهش نموده، آنها را از جادهٔ صواب منحرف می‌شمرند و بر آرا و عقاید آنها طعنه می‌زنند و بعضی از این مقام هم پایین‌تر آمده، قسمتی از وقت و قریحهٔ خود را صرف بدگویی و هجو یکدیگر می‌کنند.[1]

مفاخره و خودستایی و اظهار فضل[2] و خودبینی و نشان دادن معلومات و

→

هیچ‌یک خوشهٔ وفا امروز — در همه کشتزار آدم نیست
کِشتهای نیاز خشک بماند — کَابرهای امید را نم نیست

*

من وصیت به وفا می‌کنمت — گرچه امروز وفا در عدم است
دوستی کم کن و چون خواهی کرد — آن چنان کن که شعار کَرَم است

*

یک اهل دل از جهان ندیدم — دل کو که ز دل نشان ندیدم
سرنامهٔ روزگار خواندم — عنوان وفا بر آن ندیدم
بیداد به دشمنان نکردم — و انصاف ز دوستان ندیدم

۱. از قبیل مهاجات خاقانی با استاد خود ابوالعلاء گنجوی؛ و خاقانی با رشید وطواط؛ و جمال‌الدین ابن عبدالرزاق با خاقانی؛ و هجوهای معروف انوری.

۲. نظامی در فخر گفته:

مَلِک‌الملوک فضلم به فضیلت معانی — زَمی و زمان گرفته به مثال آسمانی
نفسِ بلند صوتم حَرَسِ بلند صیتی — قلم جهان‌نوردم عَلَم جهان‌ستانی
سر همتم رسیده به کلاه کیقبادی — بَرِ حشمتم گذشته ز پرند جوزجانی
به ولایت سخن‌در که مؤیدالکلامم — نزده کسی بجز من در صاحب‌القرانی
به مکاتبات فضلم شرف آرد ابن‌مُقله — ز مغالطات نظمم غلط افتد ابن‌هانی
بَلَسانِ مصر خواهی به لِسان من نظر کن — چه عجب حدیث شیرین ز چنین رطب‌لِسانی
متفاخرم بدین فن به خدا و چون نباشم — نکنی بدین لطیفی سخنی بدین روانی
چو صدف حلال‌خوارم چو گهر حلال‌زاده — ز حرام‌زادهٔ دو شب و روز در زیانی
ولدالزناست حاسد منم آن که اختر من — ولدالزنا کُش آمد چو ستارهٔ یمانی

خاقانی شروانی می‌گوید:

نیست اقلیمِ سخن را بهتر از من پادشاه — در جهان مُلکِ سخن‌رانی مسلّم شد مرا
مریمِ بکرِ معانی را منم روحُ‌القُدُس — عالم ذکر معانی را منم فرمانروا
شه‌طُغانِ عقل را نایب منم نِعمَ‌الوکیل — نوعروس فضل را صاحب منم نِعمَ‌الفتی

←

امثال آن و نیز شکایت و ناله از مجهول ماندن مقام خود قسمت مهمی از اشعار گویندگان این قرن را تشکیل می‌دهد.

در این قرن صوفیه مورد احترام و ستایش غالب مردم بودند و خواص و عوام به آنها توجه داشتند یعنی از قرن پنجم شروع شد و در این قرن بر عظمت و اهمیت آنها افزوده شد.

علت توجه و اقبال غالب طبقات، حتی امرا و سلاطین به مسلک تصوّف این بود که از طرفی غالب علمای دینی و فقها و محدثین عصر، آلودگی مادی پیدا کرده بودند یعنی با تقلّد منصب قضا و تدریس در مدارس و تولیت امور اوقاف و وعظ و احتساب و امامت جماعت عملاً وظیفه‌خورِ دیوانی محسوب می‌شدند و خواهی‌نخواهی در امور شرعی که به آنها محول بود، از دیوانیان جانبداری می‌کردند و میل و خواهش آنها را رعایت می‌کردند و همین امر سبب دلسردی عامه از آنها شده بود. یعنی با آنکه به واسطهٔ نفوذ دنیوی فقها و نیز به واسطهٔ احتیاجی که به آنها داشتند، مردم دم نمی‌زدند و ظاهراً مجبور به احترام آنها بودند ولی باطناً معتقد به زهد و پارسایی آنها نبودند. از طرف دیگر، به طوری که قبلاً اشاره شد، به واسطهٔ مزاحمهٔ ظاهربینان و از ترس

→

دِرعِ حکمت پوشم و بی‌ترس گویم القتال — خوان فکرت سازم و بی‌بخل گویم الصلا
نکتهٔ دوشیزهٔ من حِرز روح است از صفت — خاطر آبستن من نور عقل است از صفا
عقد نَظّامان سِحر از من ستاند واسطه — قلب ضرّابان شعر از من پذیرد کیمیا
رشکِ نظم من خورد حَسّان ثابت را جگر — دست نثر من زند سحبان وائل را قفا
هر کجا نعلی بیندازد بُراقِ طبع من — آسمان زان تیغ بُرّان سازد از بهر غَزا
بر سر همت بلافخر از ازل دارم کلاه — بر تن عزلت بلابُغی از ابد بُرّم قبا
هم امارت هم زبان دارم کلید گنج عرش — وین دو دعوی را دلیل است از حدیث مصطفا
دشمنند این ذهن و فِطنت را حریفان حسد — منکرند این سِحر و معجز را رفیقان ریا
حُسن یوسف را حسد بردند مشتی ناسپاس — قول احمد را خطا گفتند جمعی ناسزا
من همی در هندِ معنی راست همچو آدمم — وین خران در چینِ صورت راست چون مردم‌گیا
من عزیزم مصرِ حرمت را و این نامحرمان — غَرزنانِ بَرزنند و غَرچکانِ روستا
گر مرا دشمن شدند این قوم معذورند زانک — من سهیلم کامدم بر موتِ اولادالزنا
جرعه‌خوار ساغر فکر منند از تشنگی — ریزه‌چین سفرهٔ راز منند از ناشتا
خویشتن همجنس خاقانی شمارند از سخن — پارگین را ابرِ نیسانی شناسند از سَخا

تکفیر فقها، مشایخ صوفیه مسلک تصوّف را به رنگ دین و مذهب آراسته و در کتب و نوشته‌های خود با استشهاد از آیات قرآن و احادیث، جنبهٔ مذهبی و دینی به عرفان دادند و به شکل عوام‌پسندی جلوه‌گر شدند. حاصل آنکه، زبان طعن و نکوهش فقها و اهل ظاهر را بسته بودند، حتی اضافه بر زهد و اعراض از دنیا و اجتناب از معاصی و مناهی و آراستگی به فضایل اخلاقی، بعضی از مشایخ و اقطاب در امر به معروف و نهی از منکر نیز اهتمامی بسزا داشتند و هر وقت مجال صحبتی با امرا و سلاطین به دست می‌آوردند آنها را متذکر و متنبه می‌ساختند و به عدل و احسان و حفظ و رعایت خلق و نیکویی نسبت به زیردستان ارشاد می‌کردند.

نکتهٔ مهم دیگر این است که نَفْسِ بی‌طعمی و اعراض از حُطام دنیوی و احتراز از آلودگی به شئون صوری و مناعت و عدم اعتنا به صاحبان جاه و مقام، یک نوع اهمیت و عظمتی به مشایخ صوفیه داده، آنها را بزرگ و اسرارآمیز جلوه می‌داد. از طرف دیگر، مبالغهٔ مریدان در بیان مقامات روحانی و علم به مُغَیِّبات و اِشراف به خواطر و قدرت بر اظهار کرامات و امور خارق‌العاده هم مزید بر آن شده، نتیجهٔ همهٔ این عوامل این بود که مشایخ صوفیه مورد احترام و تکریم آمیخته به خوف و هراس امرا و ملوک واقع شوند.

دیگر از خصوصیات تصوّف قرن ششم این است که تعصبِ مذهبیِ قرنِ گذشته و این قرن، و جنگها و نزاعها و مجادله بین فِرَقِ مختلفهٔ شیعی و سنّی و اسماعیلی و اشعری و معتزلی و امثال آنها، و روشن شدن آتش جنگهای صلیبی که از اواخر قرن پنجم شروع شده و تا اواخر قرن ششم ادامه داشته و خستگی و آزردگی مردم از این همه جنگ و جدال طبعاً سبب شد که در بین خواص و اهل درایت و فکر، تمایلات صلح‌طلبی و فکر وحدت مذاهب و صلحِ کُل بر ضد نزاعهای دینی و مذهبی پیدا شود. و واضح است که بزرگان صوفیه که خالی از تعصب و خشکی و سختگیری اهل ظاهر بودند و مذهب تصوّف از مدتها قبل به دست جماعتی از اهل حال، مذهب «عشق و محبت» و طریقهٔ «صلح و صفا» شده بود و عقیدهٔ «وحدت وجود» مبنای طریقت و عرفان شمرده می‌شد، بیشتر از سایرین مستعد برای ابراز این افکار و

تمایلات بودند. حاصل اینکه تخم این عقیده در این قرن، در ذهن بعضی از عرفای این قرن کاشته شد و بتدریج رشد و نمو یافت و در آثار و گفته‌های صوفیان بزرگی از قبیل سنایی و عطار با بهترین بیان در معرض افکار عمومی قرار یافت و در قرن هفتم با مولانا جلال‌الدین رومی به حد کمال رسید. زیرا ظهور عقاید و افکار هم، مانند محصولات طبیعی، متوقف بر مقدمات و مرهون به اوقات است و هیچ‌وقت ناگهان و بدون مقدمه نیست و تا درجات مادون طی نشود، به درجات عالی نمی‌رسد. همان طور که ماهها و سالها باید بگذرد تا دانهٔ کاشته شده، درختِ بارور گردد یک عقیدهٔ تازه هم که در تحت تأثیر عوامل مخصوص ظاهر می‌شود، بعد از گذشتن از مراحل گوناگون و تحولات بسیار که هر شکلی از آن نتیجهٔ مقدمات قبلی و به نوبهٔ خود مقدمه و علت نتایج بعدی است، سالها باید تا به مقام پختگی و کمال برسد.

مقصود این است که تعصبات مذهبی و سختگیری‌های ارباب مذاهب و عقاید و آرا و تکفیرها و تَفسیقها و آزار صاحبدلان و جنگ و جدالهای داخلی و خارجی، قهراً اشخاص باشور و مستعدی را برانگیخت که گویا طبیعت آنها را مأمور به تعدیل افراطها ساخته بود و همان طور که در قرن پنجم بزرگانی امثال عمر خیام و ابوالعلاء معرّی در مقابل اشاعره و خشکی و تنگ‌نظری آنها یک نوع معدلی محسوب‌اند، یک دسته صوفی پخته و پرشور هم در قرن ششم برای از میان بردن جنگهای هفتاد و دو ملت به کار پرداختند و دم از صلحِ کُل و یگانگی مذاهب زدند و بیش از پیش تصوّف را مذهب عشق و محبت قرار دادند و بر تعصب و تنگ‌نظری شدیداً حمله کردند و شیخ و مفتی و مسجد و مدرسه را مورد طنز و استهزا قرار دادند و با نشر عقیدهٔ وحدت وجود همه را اسیر رنگ و ظاهر نشان دادند.

دیگر از چیزهای تازه‌ای که در آثار صوفیهٔ قرن ششم پیدا می‌شود این است که عقاید و آرای صوفیان که تا این قرن مستندی جز قرآن و حدیث یا مکاشفه و شهود اولیای صوفیه و منقولات از مشایخ و اقطاب نداشت، در این عصر اندک اندک می‌خواهد بر تعلیلات فلسفی و تحقیقات کلامی تکیه کند و چنان استنباط می‌شود که آرای فلسفی و عقاید کلامی که در این عصر در دیگر نواحیِ علوم دینی نفوذ یافته، در تصوّف و عرفان نیز بدون تأثیر و نفوذ

نمانده است و جاذبهٔ فلسفه و علم کلام، تصوّف را نیز به حرکت درآورده است و بتدریج یک قسم تصوّف نظری و عرفان مدرسی پیدا می‌شود که در قرن بعد به دست محیی‌الدین ابن‌العربی قونیوی و شیخ عراقی و امثال آنها به مقام کمال می‌رسد و ساخته و پرداخته می‌شود.

در قرن گذشته، صوفی با اصطلاحات فلسفی و کلامی کاری نداشت و بسیاری از مباحثِ متعلق به فلسفه و علم کلام، یا اصلاً مورد صحبت نبوده یا اگر بوده همیشه در عرض کلام می‌آمده است ولی در این قرن به صورت مسائل اساسی مورد بحث قرار می‌گیرد، از قبیل مسئلهٔ حقیقت خدا و عالم، و مسئلهٔ معرفت، و مسئلهٔ علت آفرینش، و مسئلهٔ ربط حادث به قدیم، و مسئلهٔ وحدت وجود به شکل علمی و منظم آن، و مسئلهٔ روح و بدن، و مسئلهٔ عالَم صغیر و عالَم کبیر، و مسئلهٔ افعال و اعمال، و مسئلهٔ طبقه‌بندی عوالم و امثال اینها. حاصل اینکه، در این دوره تصوّف اساس علمی و فلسفی پیدا می‌کند و صحبتها عمیقتر و منظمتر می‌شود ولی در هر حال اختلافِ روشِ بحث و سبک تحقیق بین صوفیه و فلاسفه به حال خود باقی است و چنان‌که قبلاً هم به مناسبتی اشاره شد روشِ صوفی روشِ استحسانی است، به این معنی که صوفی یک سلسله اصول موضوعهٔ[1] مسلّم و تعلیلات تهیه شدهٔ قبلی را اساس و نقطهٔ خروجِ صحبت خود قرار داده و می‌کوشد که به هر نحوی ممکن شود آنها را اثبات کند و روشن و مبرهن سازد و به این منظور همه چیز را به دور آن محور می‌چرخاند. گاهی به آیات قرآنی و احادیث متوسل می‌شود، گاهی از شعر و ذوقیات استمداد می‌جوید، گاهی به مکاشفه و وجد و حال متمسک می‌گردد و از آنجا که این روشِ بحث طبعاً روشی است شاعرانه نه عالمانه، ناچار اقبال و گرایش صوفی به شعر و شاعری بسیار است. این است که

---

۱. «اصل موضوع» در اصطلاح علمای منطق، حُکمی است که نه قابل اثبات است و نه بداهت عقلی دارد و با وجود این چون مبنا و مدار یک قضیهٔ منطقی است ناگزیریم آن را قبول کنیم. مثلاً کانت، فیلسوف معروف آلمانی می‌گوید که هر گاه قائل به این باشیم که بشر باید پابند به قوانین اخلاقی باشد ناگزیریم سه چیز را در قانون اخلاق «اصل موضوع» بشمریم و آن سه چیز عبارت‌اند از: آزادی بشر در اعمال خویش (اختیار)، وجود خدا (مبدأ) و بقای روح (معاد).

می‌بینیم تصوّف در ترقی و کمال و اشاعهٔ شعر و رواج و عمومی شدن آن بسیار مؤثر بوده است.[۱] مشایخ معروف وعرفای بنام قرن ششم که بعضی در قسمت اخیر قرن پنجم متولد شده و در قرن ششم وفات کرده‌اند و بعضی در قرن ششم متولد شده و در سالهای اول قرن هفتم وفات کرده‌اند، عبارت‌اند از جماعتی که برحسب ترتیب سال وفات ذیلاً مذکور می‌شوند:

شیخ حمّاد دبّاس که از جملهٔ مشایخ شیخ عبدالقادر گیلانی بوده و در پانصد و بیست و پنج وفات کرده است.

شیخ عدی بن مسافر کردهکاری، که در توابع موصل می‌زیسته و در سنهٔ پانصد و پنجاه و هفت از دنیا رفته است.

---

۱. به طوری که از تاریخ ادب ایران برمی‌آید، شعر فارسی در دربار امرا و سلاطین و در سایهٔ توجه و اقبال آنها نشو و نما یافته و در قرون اول، مانند دوره‌هایی که تصوّف وارد شعر و شاعری شد دارای زندگی استقلالی نبوده است بلکه در قرون اول، زندگانی شعر تبعی بوده و ترقی و انحطاط آن غالباً تابع ترقی و انحطاط امرای حامی آن بوده است، به اضافه میدان تخیلات و معانی شعری محدود به حدود معینی بوده که تجاوز از آن نمی‌شده است. پس از آنکه تصوّف وارد شعر و شاعری شد و معانی جدید عرفانی با شعر ملازمه یافت میدان سخنوری وسیع شد زیرا بدیهی است که بسط و وسعت هر سخنی متناسب با وسعت و بسط مبادی آن سخن است؛ هرچه مبدأ مهمتر و منبسطتر، مسائل مربوط به آن بیشتر، و بالطبع مجال سخن وسیعتر است. خلاصه آنکه پس از نفوذ تصوّف در شعر، شعر از تبعیت بیرون آمد و زندگانی استقلالی پیدا کرد و هنر ملیِ مخصوصی گردید و اگر نفوذ تصوّف در شعر نمی‌بود، بعد از تسلط ترکها و از میان رفتن حماسهٔ ملی و نفوذ تام مذهب و مخصوصاً بعد از حملهٔ مغول، شعر و شاعری می‌بایستی بکلی از اوج ترقی بیفتد بلکه به قول شاعر عرب ابراهیم ابن یحیی غزی:

قالوا هجرت الشعر قلت ضرورة　　باب البواعث و الدواعی مُغلقُ
خلت الدیار فلا کریم یرتجی　　منه النوال و لاملیح یعشق

بِالمرّه متروک بماند، در حالی‌که مشاهده می‌شود که به برکت تصوّف و عرفان و زندگی استقلالی شعر، شاهکارهای بزرگ شعری، از قبیل اشعار سنایی و عطار و جلال‌الدین رومی به وجود آمده و حتی بسیاری از بزرگان که شاید به معنی تصوّف سنایی و عطار و مولانای رومی نمی‌توان آنها را صوفی شمرد ولی شیوایی زبان و موضوعات تصوّفی سبب شده که کلامشان رنگ تصوّف به خود بگیرد و بازار ادب زبان فارسی را به نفیسترین سخنان زیبا بیاراید و مانند حافظ، بلندی سخن را از حیث ترکیب الفاظ و عُلُوِّ معانی، به شامخترین اوج برساند.

شیخ عبدالقادر گیلانی که در سال چهارصد و هفتاد و یک متولد و در سنهٔ پانصد و شصت و یک در بغداد وفات یافته و مقبره‌اش در آنجا مورد احترام است و او مؤسس سلسلهٔ قادریه است.

ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی که در طریقتْ نسبت به احمد غزالی داشته و کتابی به نام آداب‌المریدین تألیف کرده و در سنهٔ پانصد و شصت و سه وفات کرده است.

عمّار یاسر بدلیسی، از اصحاب شیخ ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی و از مربیان شیخ نجم‌الدین کبری.

سید احمد بن ابوالحسن رفاعی که در سنهٔ پانصد و هفتاد و هشت وفات یافته است.

ابومدین مغربی که نام او شعیب بوده، استاد شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی است که ابن‌العربی در فصوص‌الحکم و فتوحات مکرر نام او را برده و به اقوال او استشهاد جسته است.

ابو مدین بغدادی را «شیخ مغرب» گفته‌اند، همان طور که شیخ عبدالقادر گیلانی را «شیخ مشرق» خوانده‌اند. ابو مدین بغدادی در سنهٔ پانصد و نود وفات یافته است.

شیخ روزبهان بَقَلی (ابومحمد بَقَلی فَسَوی) که در نیمهٔ محرم ششصد و شش وفات کرده است و او یکی از بزرگترین عرفای قرن ششم به شمار است و تصنیفات بسیار داشته و در شیراز مسکن داشته و در آنجا وفات یافته است.

شیخ مجدالدین بغدادی که در سنهٔ ششصد و هفت یا ششصد و شانزده به امر محمد خوارزم شاه به رود جیحون درافکنده شده است. مجدالدین بغدادی از معروفترین اصحاب و از خلفای نجم‌الدین کبری است و از مردم بغدادک خوارزم بوده است و شیخ فریدالدین عطار از صحبت او فایده برده است.

نجم‌الدین کبری (ابوالجنّاب احمد بن عمر خیوقی خوارزمی) ملقب به «طامة‌الکبری» که لقب دیگر او «شیخ ولی‌تراش» بوده، معروف به کبری، مؤسس سلسلهٔ معروف کبرویه که در موقع هجوم مغول بر خوارزم در سنهٔ ششصد و هجده در جهاد کشته شده است. نجم‌الدین کبری از بزرگان متصوّفهٔ قرن ششم و اوایل قرن هفتم است و تصنیفات بسیار از او باقی مانده و

جماعتی از معاریف صوفیه از تربیت‌یافتگان اویند، از قبیل شیخ مجدالدین بغدادی؛ و شیخ سعدالدین حموی؛ و بهاءالدین ولد، پدر مولانا جلال‌الدین رومی؛ و باباکمال جندی؛ و شیخ رضی‌الدین علی لالا؛ و شیخ سیف‌الدین باخرزی؛ و نجم‌الدین رازی مؤلف مرصادالعباد، معروف به نجم‌الدین دایه؛ و شیخ جمال‌الدین کیلی که هر یک به نوبهٔ خود از مشایخ بزرگ به شمارند.[۱]

قطب‌الدین حیدر زاوی که فرقهٔ حیدریه بدو منسوب‌اند و در زاوهٔ خراسان در سنهٔ ششصد و هجده درگذشته است و آن محل به این مناسبت به تربت حیدری معروف شده است.

شیخ فریدالدین عطار یکی از بزرگترین و پخته‌ترین و جامعترین عرفای ایران، صاحب تألیفات و مثنویات معروف که از تربیت‌یافتگان قرن ششم بوده و در ربع اول قرن هفتم در نیشابور وفات یافته است.[۲]

تصوّف در قرن هفتم

تقسیم مبحث تصوّف و عرفان به قرنهای مختلف اصولاً امری غیرطبیعی و مصنوعی است و اگر در این کتاب ما موضوع را قسمت نموده و تحت عنوان قرنهای مختلف قرار دادیم فقط برای تسهیل موضوع و آسان ساختن بحث است و از اینکه گذشت دیگر هیچ مجوز منطقی برای تقسیم مبحث تصوّف و عرفان یا مباحث دیگری که سر و کارش با عقیده و احساس و تمایلات قلبی و فکر و سلیقه است، به قرون مختلفه نداریم.

---

۱. حمدالله مستوفی، در تاریخ گزیده، تاریخ وفات او را سنهٔ ششصد و هجده ضبط کرده و فصیح خوافی در مجمل فصیحی، در سنهٔ ششصد و سیزده نوشته است (تاریخ گزیده، چاپ عکسی، نسخهٔ مجمل فصیحی، متعلق به دوست فاضل محترم آقای حاج محمد آقا نخجوانی).

۲. برای شرح حال کامل او رجوع شود به مقدمهٔ انتقادی جامع و نفیسی که استاد علامه آقای محمد قزوینی بر تذکرة الاولیاء عطار، چاپ لیدن مرقوم فرموده‌اند و کتاب سودمند و نفیسی که فاضل دانشمند آقای سعید نفیسی در شرح حال و آثار شیخ عطار به طبع رسانیده‌اند.

به طوری که در طی فصول گذشته گفتیم تصوّف تحت تأثیر عوامل گوناگون شروع شده، بتدریج از سرچشمه‌های مختلف رنگهایی گرفته و تحولاتی یافته است و واضح است که آن تحولات و تغییرات تابع قرون نبوده و ربطی به ماه و سال و قرن نداشته است.

تصوّف قرن هفتم دنبالهٔ همان تصوّف قرن پنجم و ششم است که با ظهور بعضی از بزرگان عرفا مخصوصاً محیی‌الدین ابن‌العربی و جلال‌الدین رومی به کمال نضج و پختگی رسیده است.

کلیاتی که راجع به وضعیت علوم و چگونگی بحث و تحقیق و سنخ فکرِ مشتغلین به حکمت و شیوع مناظره و جدل و سرگرمی به مجادلات مذهبی در قرن پنجم و ششم گفته شد، در اوایل قرن هفتم نیز صادق می‌آید و فقط حادثهٔ عظیم هجوم مغول است که آن جریان را نخست در خراسان و شرق ایران و بتدریج در سایر ایالات منقطع می‌سازد و در نیمهٔ دوم این قرن تقریباً جمیع ممالک شرق اسلامی، از ایالات ماوراءالنهر تا سواحل بحرالروم، تحت تسلط وحشیان بیدادگر مغول، به بدترین مراحل بدبختی و انحطاط مادی و معنوی می‌رسند و به قول عطاملک جوینی، صاحب تاریخ جهانگشا که خود یکی از تماشاگران این حادثهٔ مهیب بوده، تقریباً حال مردم همهٔ این ایالاتِ وسیعه مصداق همان چند کلمهٔ موجز آن مرد بخارایی است که راجع به هجوم و قتل و غارت مغول گفته: «آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند.»

به تصدیق غالب مورّخین، بزرگترین حادثهٔ ایران بعد از حملهٔ عرب، حادثهٔ هجوم مغول است که در آن حادثه ایالات ایران به باد قتل و غارت رفت و هرچه از آثار زندگی و آبادی و علم و تمدن در طی چندین قرن و به رنج و کوشش چندین نسل فراهم آمده بود بِالمَرّه به دست این وحشیان صحرانشین بیدادگر نابود گردید و همان طور که هزاران مردمِ این سرزمین، به دست این قوم درنده‌خو به قتل رسیدند و هزاران آبادی ویران گردید مدارس و کتابخانه‌ها و مراکز علمی نیز از میان رفت و مشتغلین به علوم کشته و یا پراکنده شدند و چنان که صاحب جهانگشا راجع به آن فتنه و تأثیر آن در تخریب اوضاع معنوی و انحطاط تمدن گفته:

هنر اکنون همه در خاک طلب باید کرد زانکه در خاک نهانند همه پرهنران

خلاصه آنکه، هجوم مغول در اوضاع معنوی ایران و سایر ممالک شرق اسلامی و حیات عقلانی مردم این سرزمین و علم و تمدن تأثیرات عمیق و سنگین داشته است ولی این نکته را باید در نظر داشت که، چنان‌که برخی از اهل تحقیق گفته‌اند، استیلای مغول اگرچه از همان ابتدا بر تمدن ایران تأثیرات شوم داشته ولی تأثیر کامل آن در قرنهای بعد ظاهر شده است و چنان‌که در مجلّد آیندهٔ این کتاب خواهیم گفت ضعف و انحطاط مادی و معنوی قرن هشتم و نیز ضعف و انحطاط دوره‌های صفویه و افشاریه نتیجهٔ این تأثیر بوده است زیرا قرن هفتم دنبالهٔ قرنهای نهضت علمی و ادبی دورهٔ عباسی است و با همهٔ تحولاتی که در قرنهای پنجم و ششم حاصل شده، باز خط ارتباط قطع نشده بود و بقایای قرن گذشته، یعنی یک عده از مردمی که حامل علوم و معارف بودند هنوز موجود بودند که بعضی از آنها از بزرگترین نویسندگان و شعرا و حکما و مورّخین و جغرافیون و فضلا و دانشمندان محسوب‌اند:[1] از قبیل مولانا جلال‌الدین رومی؛ شیخ سعدی؛ عطاملک جوینی؛ خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر؛ علامه قطب‌الدین شیرازی؛ خواجه نصیرالدین طوسی؛ یاقوت حموی؛ ابن‌الاثیر؛ محمد نسوی منشی؛ ابن ابی‌الحدید؛ منهاج سرّاج؛ ابن‌الفوطی؛ نجیب‌الدین سمرقندی؛ امام رافعی؛ سکاکی؛ عزّالدین زنجانی؛ اثیرالدین ابهری؛ سید بن طاوس؛ کاتبی قزوینی؛ میثم بن علی بحرانی؛ زکریای قزوینی؛ جمال قرشی؛ قاضی بیضاوی؛ رضی‌الدین استرآبادی؛ بهاءالدین اربلی؛ صفی‌الدین ارموی؛ بابا افضل کاشانی؛ علامهٔ حلّی؛ ابونصر فراهی؛ محمد عوفی؛ شمس قیس رازی؛ ناصر منشی؛ ابن بی‌بی؛ کمال‌الدین اسماعیل؛ اثیرالدین اومانی؛ سیف اسفرنگ؛ پوربهاء جامی؛ قانعی طوسی؛ امامی هروی؛ مجد همگر؛ بدر جاجرمی؛ همام تبریزی.

به طور کلّی می‌توان گفت که در قرن هفتم فکر علمی و بحث و تحقیق در حال خمود و توقف بوده است و اصول تقلید و تعبد و پیروی از گفته‌های قدما

---

۱. برای شرح حال اجمالی این بزرگان رجوع شود به فصل نهم تاریخ مغول، تألیف دوست دانشمند معظم آقای عباس اقبال، استاد دانشگاه طهران.

رواج داشته است. به این معنی که بحث و مطالعه و سرگرمیِ اهل تحقیق و علم عبارت بوده از فهم مطالب قدما و اطلاع بر مباحث آنها به نحو تقلید و تسلیم کورکورانه و اگر تحقیقی داشته‌اند غالباً لفظی و میان‌تهی و کوتاه و نارسا بوده است و مانند قرن ششم و پنجم مناظره و جدل رواج داشته، اما غالباً بهْ منظور کشف یک حقیقت علمی و روشن ساختن مسائل غامض و مبهم نبوده، بلکه فقط برای اثبات عقیدهٔ خود و مجاب ساختن خصم و گرم کردن بازار شهرت و رسیدن به منافع مادی بوده است.

کارهای علمی که انجام یافته و کتبی که نوشته شده، غالباً تلخیص کتب قدما است که به شکل کتب درسی مدون کرده‌اند و غالب آنها به واسطهٔ مُلَخَّص بودن احتیاج به شرح و تحشیه داشته و این است که حاشیه‌نویسی رایج شده است.

حاصل آنکه، حرارت و شور و روح و ذوقی که برای زندگانی علمی و عقلانی کشوری لازم است در میان نبوده و غالب تألیفات به تشویق معدودی وزرا و امرای علم‌دوست و هنرپرور به وجود آمده است.

در قرن هفتم، تصوّف و عرفان نضج یافته، رنگ علوم و مباحث فلسفی به خود گرفت و به شکل دیگر علوم مدرسی درآمد. یعنی تصوّف که از این به بعد می‌توان آن را «علم عرفان» یا «تصوّف فلسفی» نامید در حوزهٔ علوم رسمی درآمده، در ردیف سایر آموختنیهای آن زمان، مثل فلسفه و علم کلام و علم توحید یا علم الهی محلی برای خود احراز کرد و از اواخر این قرن به بعد کتاب فصوص‌الحکم ابن عربی و به تبع آن کتابهای دیگر، از قبیل فکوك قونیوی، و لمعات شیخ عراقی [و] قصاید ابن فارض، کتاب درسی تصوّف شده، عده‌ای سرگرم تعلیم و تعلم آنها بودند و فضلای صوفیه شروح و ایضاحاتی به آنها می‌افزودند. پیشوای این دوره شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی، صاحب فتوحات مکّیه و فصوص‌الحکم است و بعد از او شاگردانش مخصوصاً صدرالدین قونیوی که مطالب فلسفهٔ الهی، از قبیل وجود مطلق و ربط حادث به قدیم و امثال آن را مورد بحث و تدقیق قرار داده، عقیدهٔ وحدت وجود را بسط داده‌اند و کتب آنها، بعد از آنکه چندی بین ردّ و قبول و اقبال و اِدبار سیر کرد، بالأخره کتب درسی تصوّف شد.

از خصوصیات قرن هفتم، نفوذ و کثرت و اهمیت خانقاهها است که در قرنهای گذشته برای اجتماع صوفیه با سادگی شروع شده[1] و در این قرن به اوج عظمت و اهمیت رسیده بود، چندان که منصب «شیخ الشیوخی» در عِداد مناصب رسمی دولتی محسوب می‌شد[2] و خانقاه از مراکز مهم اجتماع به شمار می‌رفت. اضافه بر اینکه خانقاه مرکز مهم و مؤثر اجتماعی بود، چند کار دیگر انجام می‌داد، از قبیل تربیت و تکمیل و تهذیب مرید و تهیهٔ مرشد برای دستگیری و هدایت طالبان و ارشاد مبتدیان.

تعلیم و تربیت خاص خانقاه را، به طور اجمال می‌توان به دو طبقه تقسیم کرد: یکی تعلیمات شفاهی که عبارت بوده از پندها و دستورهایی که شیخِ مرشد به طالبان می‌داده و مجالس وعظ و تذکیر که از سنن جاریهٔ خانقاههای صوفیه بوده و بزرگان طایفه برای تبلیغ و دعوت و یا ارشاد و تهذیب مجلس می‌گفتند و دیگری تعلیمات عملی که عبارت بوده است از ریاضتهای مختلف، از قبیل روزه و نماز و ذکر و چله‌نشینی و گدایی و درسهای عملی دیگر، از قبیل آداب سَماع و سفر و امثال آن.

---

۱. در قرن پنجم، خانقاه غالباً محل استراحت مسافرین صوفیه بوده و مانند دیرهای مسیحیان در آنجا از مسافرین پذیرایی می‌شده است. صاحب اسرارالتوحید، در حکایت مراجعت ابوسعید ابوالخیر از خرقان می‌گوید که شیخ ابوسعید بین جاجرم و نیشابور به دیهی به نام «خداشاد» رسید و با اصحاب در آنجا منزل کردند: «خانقاهی بود خالی، خادم پیش آمد و استقبال کرد چنان‌که رسم باشد و خدمتها به جای آورد و حالی گوسپندان کشت و گفت تا چیزی سازند دیر باشد. بگفت تا حالی جگربندها را قَلیه کردند و پیش شیخ آوردند. شیخ گفت که: اول قدم جگر می‌باید خورد. خادم گفت: بقا باد شیخ را، پارهٔ دل در کرده‌ام. شیخ را خوش آمد و گفت: چون دل در باشد خوش باشد، ابوسعید خود دلی می‌جوید. آن روز آنجا بودند و دیگر روز از آنجا برفتند تا نیشابور» (اسرارالتوحید، چاپ طهران). و نیز صاحب اسرارالتوحید در حکایت سفر شیخ به نیشابور می‌گوید در طوس «به خانقاه استاد ابواحمد که قدمگاه شیخ ابونصر سرّاج بود فرود آمد» (اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۱۹).

۲. جامی در نفحات‌الانس، در شرح حال شیخ فخرالدین عراقی می‌نویسد که: پس از وفات امیر معین‌الدین پروانه «شیخ از روم متوجه مصر شد و وی را با سلطان مصر ملاقات افتاد. سلطان مرید و معتقد وی شد و وی را شیخ الشیوخ مصر گردانید» (نفحات‌الانس، چاپ هندوستان، ص ۵۴۴).

عده‌ای از مردم باذوق و صاحبدل، بدون اینکه رسماً صوفی باشند، به خانقاه رفت و آمد داشته‌اند. اینها غالباً مردم باحالی بوده‌اند که از قیل و قال مدرسه به تنگ آمده و از محراب و منبر طَرْفی نبسته و از آفات روزگار به ستوه آمده، در صحبت صوفیه ساعتی به فراغ دل می‌گذرانیده‌اند. خاصه آنکه در غالب خانقاهها شعر و سَماع و قول و غزل هم به گرمی و شور محفل صاحبدلان می‌افزوده است. این است که از هر طبقه مردم، از امرا و سلاطین گرفته تا عوام و مردم راه‌نشین، به خانقاه رفت و آمد می‌کرده‌اند.

عرفای معروف قرن هفتم عبارت‌اند از:

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابوحفص عمر بن محمد) صاحب عوارف المعارف و رشف النصایح و اعلام الهدی، در رجب پانصد و سی و نه در سهرورد زنجان متولد شده و در سنهٔ ششصد و سی و دو وفات کرده است و او یکی از معروفترین و بزرگترین عرفای ایران به شمار است.

ابن‌الفارض (ابوحفص عمر بن الفارض)، صاحب قصاید معروف، از جمله «قصیدهٔ تائیه» که بیش از هفتصد و پنجاه بیت است و از پخته‌ترین و باحالترین اشعار صوفیانه است که شروح بسیار بر آنها نگاشته شده است. ابن فارض در سنهٔ ششصد و سی و دو وفات یافته است.

محیی‌الدین بن العربی (محمد بن علی طایی اشبیلی اندلسی) معروف به «شیخ اکبر» که در سنهٔ پانصد و شصت متولد و در سنهٔ ششصد و سی و هشت در دمشق شام وفات یافته است. وی از بزرگان عرفا و اَجلّه متصوّفه است و یکی از پرکارترین مصنفین صوفیه است که تألیفات بسیار از او باقی مانده که معروفترین آنها فتوحات مکیّه و فصوص‌الحکم است. محیی‌الدین اصول تصوّف و عرفان و مسائل حکمت اشراق و مخصوصاً مسئلهٔ وحدت وجود را مطابق قواعد عقلی و اصول علمی به وجه استدلال در کتب خود مدون ساخت و طولی نکشید که کتب او مبنای اصلی تصوّف و عرفان شد، به طوری که از اواخر قرن هفتم به بعد غالب آرای عرفا و حکمای اشراق از کتب او سرمایه گرفته است.

سید برهان‌الدین محقق ترمذی، از سادات حسینی و از مریدان بهاءِ ولد، پدر جلال‌الدین رومی که چند سال بعد از هجرت بهاء ولد از بلخ، در پی او به آسیای صغیر رفته، ولی به ملاقات بهاءِ ولد توفیق نیافت و یک سال بعد از

وفات بهاءِ ولد در سنهٔ ششصد و بیست و نه به قونیه رسید و بقیهٔ عمر را در آنجا گذرانید تا در سنهٔ ششصد و سی و هشت وفات یافت. مولانا جلال‌الدین رومی به او ارادت می‌ورزیده[۱] و از تربیت‌یافتگان او محسوب است.

شیخ رضی‌الدین علی لالا، که در سنهٔ ششصد و چهل و سه وفات کرده است.

شمس تبریزی (شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داود التبریزی)، از معاصرین بابا کمال جندی و شیخ رکن‌الدین سجاسی و شیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ فخرالدین عراقی بوده است. شمس تبریزی غالب اوقات را به مسافرت گذرانیده است و در سنهٔ ششصد و چهل و دو به قونیه رسیده و در آنجا با مولانا جلال‌الدین رومی مصاحبت کرده و سبب شور و برآشفتگی او شده است و در سنهٔ ششصد و چهل و پنج به احتمال قوی کشته شده است.

اوحدالدین کرمانی که به ضبط قزوینی (زکریا محمود صاحب عجایب المخلوقات) در آثار البلاد، در سنهٔ ششصد و سی و پنج در بغداد درگذشته است.[۲]

بابا کمال جندی، از عرفای نیمهٔ اول قرن هفتم که شمس تبریزی و شیخ عراقی از تربیت‌یافتگان اویند.

شیخ سعدالدین حموی[۳]، از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری که به قول معروف در سنهٔ ششصد و پنجاه وفات یافته است (حمدالله مستوفی، در تاریخ گزیده، تاریخ وفات او را ششصد و پنجاه و هشت ضبط کرده؛ و فصیح‌خوافی در مجمل فصیحی[۴] سنهٔ ششصد و چهل و نه را سال وفات او دانسته است).

---

۱. در دفتر دوم مثنوی «در بیان معنی فی‌التأخیر آفات»، اشاره به سید برهان‌الدین محقق می‌فرماید:

هیچ آیینه دگر آهن نشد — هیچ نانی گندم خرمن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد — هیچ میوهٔ پخته با کوره نشد
پخته گرد و از تغیر دور شو — رو چو برهان محقق نور شو
چون ز خود رستی همه برهان شدی — چونکه گفتی بنده‌ام سلطان شدی

۲. آثارالبلاد قزوینی، چاپ وستنفلد در آلمان، ص ۱۶۵ـ۱۶۴.

۳. یکی از رسایل او موسوم به علوم‌الحقایق و حکم‌الدقایق، در ضمن مجموعه‌ای از رسایل عارفانهٔ دیگر در مصر به طبع رسیده است.

۴. نسخهٔ متعلق به دوست فاضل دانشمند، آقای حاج محمدآقا نخجوانی.

شیخ جمال‌الدین گیلی، از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری که در سنهٔ ششصد و پنجاه و یک وفات یافته است.

شیخ عزیز نسفی (عزیز بن محمد) از شاگردان شیخ سعدالدین حموی مؤلف کتاب مقصد اقصی، و رسالهٔ مبدأ و معاد و مختصر آن رساله به نام زبدة الحقایق.[1]

شیخ نجم‌الدین رازی (ابوبکر عبدالله بن محمد)، مشهور به نجم‌الدین دایه، صاحب کتاب مرصادالعباد که در سنهٔ ششصد و پنجاه و چهار وفات یافته است.

صلاح‌الدین زرکوب قونیوی، از اصحاب مقرب مولانا جلال‌الدین رومی که در سنهٔ ششصد و پنجاه و هفت در قونیه وفات یافته است.

شیخ سیف‌الدین باخرزی که در سنهٔ ششصد و پنجاه و هشت وفات کرده است.

شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی، از عرفای بزرگ هندوستان و از مشایخ خاندان سهروردی مولتان[2] (۶۶۶ـ۵۷۸) که شیخ فخرالدین عراقی سالها در خدمت او می‌زیسته و دختر او را ازدواج نموده بوده است.

مولانا جلال‌الدین رومی (جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی) که در سالهای اول قرن هفتم در بلخ متولد شده و در پنجم جمادی‌الآخر سنهٔ ششصد و هفتاد و دو در قونیه از دنیا رفته است.[3]

صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، معروفترین شاگردان محیی‌الدین بن العربی صاحب تألیفات مشهور، از قبیل مفتاح‌الغیب، نصوص، فکوک، و

---

۱. مرحوم رضا قلی هدایت در جلد اول مجمع‌الفصحا و ریاض‌العارفین، او را از معاصرین سلطان جلال‌الدین خوارزم شاه و مریدان سعدالدین حموی دانسته و نوشته است که در سنهٔ ششصد و شانزده از فتنهٔ مغول گریخته و به ابرقوه درگذشته است.

۲. برای شرح حال مفصّل بهاءالدین زکریا و خاندان سهروردی مولتان و سایر مشایخ معروف قرن هفتم که در هندوستان می‌زیسته‌اند، از قبیل خواجه معین‌الدین محمد حسن معروف به چشتی و غیره رجوع شود به جلد دوم تاریخ فرشته، چاپ هندوستان، ص ۴۱۸ـ۳۷۴.

۳. برای شرح حال و مقام و آثار او رجوع شود به رسالهٔ محققانهٔ فاضل دانشمند آقای بدیع‌الزمان فروزانفر، استاد دانشگاه طهران.

نفحات الهیه. صدرالدین طریقهٔ استاد خود، محیی‌الدین را به بهترین وجه تقریر می‌کرد و به همت او آرا و عقاید محیی‌الدین در بین عرفا مرجع مسلّم گردید. صدرالدین از معاصران مولانا جلال‌الدین رومی است و یک سال بعد از وفات مولانا در سنهٔ ششصد و هفتاد و سه وفات یافته است.

نجیب‌الدین علی بن بزغش شیرازی که در شعبان سنهٔ ششصد و هفتاد و هشت از دنیا رفته است.

مؤیدالدین جندی، از شاگردان صدرالدین قونوی که فصوص‌الحکم را شرح کرده و به طریق ابن فارض اشعاری گفته است.

حسام‌الدین حسن چلبی که در سنهٔ ششصد و بیست و دو در قونیه متولد شده [و] از شاگردان و مصاحبین عزیز و مقرب مولانا جلال‌الدین رومی [است] که پس از وفات مولانا در سنهٔ ششصد و هفتاد و دو، مدت پانزده سال خلیفه و جانشین او بوده است و در سنهٔ ششصد و هشتاد و هفت وفات کرده است. مثنوی معروف جلال‌الدین رومی، به نام حسام‌الدین چلبی است و به این مناسبت این شاهکار بزرگ به حسامی‌نامه موسوم است و از ابیات مقدمه‌های جلد چهارم و پنجم و ششم مثنوی و ابیات متفرق دیگر در مدح حسام‌الدین چلبی واضح می‌شود که وی در نظر مولانای رومی تا چه اندازه عزیز و ارجمند بوده است.

شیخ عراقی (فخرالدین ابراهیم بن شهریار همدانی) از مریدان سهروردی که مدت بیست و پنج سال در مولتان هندوستان ملازم شیخ بهاءالدین زکریا بوده و بعد از وفات او در سنهٔ ششصد و شصت و شش از هندوستان خارج شده و مدتی در قونیه با صدرالدین قونوی مصاحبت کرده و نزد او به تعالیم شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی آشنا شده و کتاب لمعات را نگاشته است و در سنهٔ ششصد و هشتاد و هشت در دمشق شام وفات یافته است.

شیخ سعدی شیرازی[۱] که به اشهر اقوال، در سنهٔ ششصد و نود و یک در شیراز وفات یافته است.

---

۱. رجوع شود به مقالهٔ «سعدی و سهروردی» به قلم آقای بدیع‌الزمان فروزانفر، در مجلهٔ تعلیم و تربیت، شمارهٔ ۱۲ـ۱۱؛ و نیز به مقالهٔ «ممدوحین شیخ سعدی» به قلم استاد علامه آقای محمد قزوینی، در مجلهٔ مذکور، شمارهٔ ۱۲ـ۱۱، ص ۷۷۸.

سلطان ولد، پسر مولانا جلال‌الدین رومی که بعد از وفات حسام‌الدین چلبی در سنهٔ ششصد و هشتاد و سه رئیس فرقهٔ مولویه بوده و در سنهٔ هفتصد و دوازده درگذشته است.

به طوری که ملاحظه می‌شود، در طی این کتاب، از ظهور تصوّف در اسلام و مبانی اولی تصوّف و عرفان و حدود آن و منابعی که داشته یا به نظر می‌آید که داشته است سخن گفتیم و سپس از سیر تحولیِ تصوّف در طی قرون اسلامی تا پایان قرن هفتم بحث کردیم و اینک با خاتمهٔ قرن هفتم سخن را خاتمه می‌دهیم و شرح تصوّف قرن هشتم را می‌گذاریم برای مجلّد دیگری که مخصوص بحث در اوضاع و احوال اجتماعی قرن هشتم است که البته مناسب همین است و بلکه لازم است که این چشمهٔ مهم از اوضاع اجتماعی آن قرن را در ضمن خود آن قرن ذکر کنیم تا مطلب به هم بسته و مربوط و برای حضور ذهن خواننده مساعدتر بوده باشد. و البته خوانندگان پس از خواندن مجلّد حاضر بر مبانی و اصول و کلیات این مبحث احاطهٔ کافی یافته و این سابقهٔ اطلاع برای فهم تصوّف عصر حافظ مفید و سودمند خواهد بود.

در پایان این مجلّد برای اتمام فایده، در دو موضوع دیگر به نحو اجمال بحث می‌کنیم: یکی موضوع مؤلفات و مصنفات صوفیه و طرز کتاب‌نویسی [این] قوم و ذکر پاره‌ای از مؤلفات مهم آنها است و دیگری موضوع الفاظ و مصطلحات صوفیان است که برای فهم سخنان این قوم ضرورت بسیار دارد.

آثار ادبی صوفیه

به طوری که در صفحات گذشتهٔ این کتاب گفتیم، در قرن اول و دوم، تصوّف طریقهٔ عملی ساده‌ای بود مبتنی بر زهد و عبادت و رعایت اوامر و نواهی شرع و از قرن سوم به علت ظهور و شیوع علم و فلسفه در بین مسلمین، اندک اندک تعلیمات نظری خاصی، از قبیل مسئلهٔ وحدت وجود و فنای فی‌الله و بقای بالله و امثال آن داخل در تصوّف شد و عرفان واقعی آغاز گشت. به طوری که دیگر اصطلاح «زاهد» و «عابد» که به پیروان طریقهٔ

عملی اطلاق می‌شد، وافی نیست و بهتر آن است که «عارف» نامیده شوند.[1]

و نیز از مطالعهٔ تراجم احوال صوفیه و اطلاع بر اقوال و آرای عرفا که همیشه علم رسمی و قیل و قال مدرسه و کتاب و دفتر را حجاب راه سالک شمرده‌اند، چنان انتظار می‌رود که در بین صوفیه اساساً تألیف و تصنیف نمی‌بایستی معمول شده باشد زیرا اصول و مبانی طریقت و سلوک با علم ظاهر مخالف است و عارف معتقد است که: **العلم هو الحجاب الاکبر.**

در قرن سوم هم که تعلیمات عرفانیِ نظری شیوع یافت، باز مانند دیگر علوم و فنون مدون نبوده و با کتاب و دفتر سر و کار نداشته، بلکه سینه به سینه نقل می‌شده، یعنی مرشد و ولیّ به مقتضای حال و استعداد، مریدان را تعلیم می‌داده و با رموز معرفت و اصول نظری عرفان آشنا می‌ساخته است.

در کلمات بزرگان صوفیه غالباً با لحن طنز و استهزا و تحقیر و توهین از اهل استدلال و کتاب و پیروان علوم رسمی و تقریر و بیان سخن رانده شده است و شرط وصول به معرفت را آن دانسته‌اند که لوح قلب از نقش آموختنیهای مدرسه پاک شود و تا آن صفا و سادگی حاصل نگردد محال است که برای پذیرفتن نقش معرفت الهی آماده شود. مولانای رومی در این معنی می‌فرماید.[2]

هستِ مطلق کارساز نیستی‌ست	کارگاه هست‌کن جز نیست چیست
بر نوشته هیچ بنویسد کسی	یا نهالی کارد اندر مَغرِسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست	تخم کارد موضعی که کِشته نیست
ای برادر موضع ناکِشته باش	کاغذ اسپید نابنوشته باش
تا مشرّف گردی از نوالقلم	تا بکارد در تو تخم آن ذوالکَرَم

برای مزید اطلاع بعضی از گفته‌های بزرگان صوفیه را در اینجا نقل می‌کنیم:

---

۱. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در نمط نهم از کتاب اشارات می‌فرماید: «المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی فعل العبادات من القیام و الصیام و نحوهما یخص باسم العابد و المتصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف و قدیترکب بعض هذه مع بعض.»

۲. مثنوی، چاپ علاءالدوله، دفتر پنجم، ص ۴۸۲.

وقتی از حبیب عجمی که مرد عامی و امّی بود کرامتی ظاهر شد، حسن بصری که عمری را صرف آموختن علوم کرده بود از او پرسید: «ای حبیب، این به چه یافتی؟ گفت: بدان که من دل سفید می‌کنم و تو کاغذ سیاه[۱].»

ابراهیم ادهم گفته است: «در این طریق هیچ‌چیز بر من سخت‌تر از مفارقت نبود که فرمودند که مطالعه مکن[۲].»

جُنید بغدادی گفته: «چون حق تعالی به مریدی نیکی خواهد، او را پیش صوفیان افکند و از قُرّایان باز دارد. نقل است که گفت: نشاید که مریدان را چیزی آموزند مگر آنچه در نماز بدان محتاج باشند و فاتحه و قل هو الله احد تمام است و هر مریدی که زن کند و علم نویسد از وی هیچ نیاید[۳].»

شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته که: «بایزید بسطامی گفت حق تعالی فرد است او را به تفرید باید جستن، تو او را به مداد و کاغذ جویی کی یابی[۴].»

جُنید بغدادی معتقد بوده که خواندن و نوشتن سبب پراکندگی اندیشهٔ صوفی است و می‌گفته: «عارف آن است که حق تعالی از سرّ او سخن گوید و او خاموش[۵].»

شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌گوید که در حوالی نسا به دیه ییسمه رفتم که مدفن احمدعلی یکی از مشایخ خراسان بود. در آنجا در مسجدی فرود آمدم. پیرمرد قصابی نزد من آمد و پرسید که: «شرط بندگی چیست و شرط مزدوری چیست. ما از علم جواب دادیم. گفت: هیچ‌چیز دیگر هست؟ ما خاموش می‌نگریستیم. آن پیر به هیبت در ما نظر کرد و گفت: با مطلّقه صحبت مدار. یعنی که علم ظاهر را طلاق داده و چون از تو سؤالی کردم نخست از شرع جواب دادی. چون آن علم را طلاق داده‌ای، باز گِرد آن مگرد[۶].»

شیخ عطار در شرح حال بِشرِ حافی نوشته: «نقل است که هفت قِمَطرِه از

---

۱. تذکرة الاولیاء عطار، ج ۱، ص ۵۴.
۲. تذکرة الاولیاء عطار، چاپ لیدن، ج ۱، ص ۹۴.
۳. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۲۶.
۴. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۰۱.
۵. تذکرة الاولیا، ج ۲، ص ۲۸.
۶. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۳۲.

کتب حدیث داشت، در زیر خاک دفن کرد. روایت نکرد [و] گفت از آن روایت نمی‌کنم که در خود شهوت می‌بینم. اگر شهوت دل خاموشی بینم روایت کنم[۱].»

بایزید بسطامی گفته: «مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده‌ای علم گرفتیم که هرگز نمیرد. همه به حق گویند و من از حق گویم. لاجرم گفت هیچ‌چیز بر من دشوارتر از متابعت علم نبود، یعنی علم تعلیم ظاهر[۲].»

و نیز شیخ فریدالدین عطار در شرح حال یوسف بن حسین رازی معروف به «پیر ری» که از مریدان ذوالنون مصری بوده، می‌گوید: پس از آنکه ذوالنون امر کرد از مصر به شهر خود برگردد، یوسف بن حسین از ذوالنون وصیتی خواست. ذوالنون گفت: «تو را سه وصیت می‌کنم: یکی بزرگ و یکی میانه و یکی خُرد. وصیت بزرگ آن است که هرچه خوانده‌ای فراموش کنی و هرچه نبشته‌ای بشویی تا حجاب برخیزد[۳].»

سهل بن عبدالله تُستری گفته: «هر دل که با علم سخت گردد از همهٔ دلها سخت‌تر گردد و علامت آن دل که با علم سخت گردد آن بود که دل وی به تدبیرها و حیلتها بسته شود و تدبیر خویش به خداوند تسلیم نتواند کرد.» و نیز گفته است: «علما سه قوم‌اند: عالم است به علم ظاهر [که] علم خویش با اهل ظاهر می‌گوید؛ و عالم است به علم باطن که علم خویش را با اهل او می‌گوید؛ و عالمی است که علم او میان او و میان خدای است [و] آن را با هیچ‌کس نتواند گفت.»[۴]

صاحب کتاب اسرارالتوحید در حالت ابوسعید ابوالخیر نوشته که پیر ابوالفضل حسن، مرشد ابوسعید، شیخ را مجاهدتها و ریاضتها فرمود، چندان که «شیخ را از علم قال روی سوی حال آورد. در اثنای آن مجاهدات و ریاضات، چون شیخ را آن حالت روی نمود و لذت حالت بیافت، هرچه از کتب خوانده بود و نبشته و جمع کرده، جمله در زیر زمین کرد و بر زِبَرِ آن دکانی ساخت و شاخی «مورْد» به دست مبارک خویش باز کرد و بر آن

---

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۰۸.
۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۷۰.
۳. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۳۱۸.
۴. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۶۰.

دکان بر زِبَرِ آن کتابها فرو برد و آن شاخ به مدتی اندک بگرفت و سبز گشت و درختی بزرگ شد با شاخهای بسیار...» بعد از قول ابوسعید نقل می‌کند که گفته: «چون حالت به ما روی نمود، دیگر از کتب و دفاتر خود راحت نمی‌یافتم. از خدا خواستم که مرا آسایش خاطری بدهد. خداوند با من فضل کرد، کتابها را از خود دور ساختم و به تلاوت قرآن پرداختم. از فاتحةالکتاب شروع نموده می‌خواندم تا در سورهٔ انعام به این آیه رسیدم که: **قُلِ‌اللهُ ثُمَّ ذَرْهُم فِی خَوْضِهِم یَلْعَبونَ**، اینجا کتاب از دست بنهادیم هرچند کوشیدیم تا یک آیت دیگر پیش رویم راه نیافتیم. آن نیز از پیش برگرفتیم.»

«و در آن وقت که شیخ ما (یعنی ابوسعید ابوالخیر) کتابها دفن می‌کرد و آن دکان برآورده بود و کتب در آنجا نهاده و خاک بر زِبَرِ آن کتابها می‌کرد، پدر شیخ، بابو ابوالخیر را خبر کردند که بیا که ابوسعید هرچه از کتب تا این غایت نبشته بود و حاصل کرده و تعلیقها و هرچه آموخته است همه در زیرزمین می‌کند و آب بر زِبَرِ آن می‌رانَد. و در آن حال که کتابها را در زیر خاک می‌کرد روی به کتابها کرد و گفت: **نعم الدلیل انت و الاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال**. و در میان سخن بعد از آن مدتی بر زبان مبارک شیخ رفته است: **رأس هذا الامر کبس المحابر و خرق الدفاتر و نسیان العلوم**. و چون شیخ ما آن کتب دفن کرد و آن شاخ «موْرْد» به وی فرو برد و آب داد جمعی از بزرگان شیخ ما را گفتند: ای شیخ اگر این کتابها به کسی دادی که او از آن فایده‌ای می‌گرفتی همانا بهتر بودی. شیخ ما گفت: **اردنا فراغة القلب بالکلیة من رویة المنة و ذکر الهبة عند الرویة**.»[1]

جامی در نفحات‌الانس، در شرح حال عبدالله بن حاضر، نوشته: «که وی خال یوسف بن الحسین است. از متقدمان مشایخ بوده، از اقران ذوالنون و مِه از ذوالنون. یوسف بن الحسین می‌گوید که از مصر می‌آمدم از پیش ذوالنون، روی به ری نهادم. چون به بغداد رسیدم خال من عبدالله حاضر آنجا بود. می‌خواست به حج رود. نزدیک وی شدم. گفت: از کجا می‌آیی؟ گفتم: از مصر به ری می‌روم. می‌خواهم که مرا وصیتی کنی. گفت: نپذیری. گفتم: شاید که پذیرم. گفت: دانم که نپذیری. گفتم: بود که پذیرم. گفت: چون شب درآید، برو

---

۱. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۳۳ـ۳۲.

و کتب خویش و هرچه از ذوالنون نوشته‌ای در دجله انداز. گفتم: نیندیشم. آن شب مرا از اندیشه خواب نبرد و مرا از دل برنیامد ...»

مولانای رومی، در دفتر سوم مثنوی، در حکایت موسی و فرعون و «مهلت دادن موسی تا ساحران را جمع کند» می‌گوید:

خفتهٔ بیدار باید پیش ما تا به بیداری ببیند خوابها
دشمن این خوابِ خوش شد فکرِ خلق تا نخسبد فکرتش بسته‌ست حلق
حیرتی باید که روبد فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را
هر که کاملتر بود او در هنر او به صورت پس به معنی پیشتر
چون که گلّه باز گردد از ورود پس فتد آن بز که پیشاهنگ بود
پیش افتد آن بزِ لنگِ پسین ضَحَکَة الرُّجعی وُجوه العابِسین
از گزافه کی شدند این قوم لنگ فخر را دادند و بخریدند ننگ
پاشکسته می‌روند ایشان به حج از حَرَج راهی است پنهان تا فَرَج
دل ز دانشها بشستند این فریق زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سَر است زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است
هر پَری بر عرض دریا کی پَرَد تا لَدُن علم لَدُنّی پی برد
پس چرا علمی بیاموزی به مرد کش بباید سینه را زان پاک کرد
پس مجو پیشی از این سَرلنگ باش وقت واگشتن تو پیشاهنگ باش
آخِرونَ السّابِقون باش ای حریف بر شجر سابق بود میوهٔ لطیف
گرچه میوه آخر آید در وجود اول است او زانکه او مقصود بود
چون ملایک گوی لاعِلمَ لَنا تا بگیرد دست تو عَلَّمْتَنا
گر در این مکتب ندانی تو هِجی همچو احمد پُرّی از نور حِجی
گر نباشی نامدار اندر بلاد کم نه‌ای وَاللهُ اَعْلَم بِالْعِباد
اندر این ویرانه کان معروف نیست از برای حفظ گنجینه دری است
موضع معروف کی بنهند گنج زین قبیل آمد فَرَج در زیر رنج
خاطر آرد بس شِکال اینجا ولیک بگسلد اِشکال را اُستورِ نیک
دست عشقش آتشی اِشکال‌سوز هر خیالی را بروبد نور روز
آنکه در عقل و گمان هستش حَجیب گاه پوشیده است و گه بدریده جیب
عقلِ جزوی گاه خیره گه نگون عقلِ کلّی ایمن از رَیبُ‌الْمَنُون

و نیز در مجلّد سوم می‌گوید:

عاشقان را شد مدرّس حُسنِ دوست   دفتر و درس و سَبَقشان روی اوست
خامُشند و نعرهٔ تکرارشان   می‌رود تا عرش و تختِ یارشان
هر که در خلوت به بینش یافت راه   او ز دانشها نجوید دستگاه

و نیز در مجلّد ششم در حکایت «فقیر گنج‌طلب» می‌گوید:

ای بسا علم و ذکاوات و فِطَن   گشته رهرو را چو غول راهزن
بیشتر اصحابِ جنّت ابلهند   تا ز شرِّ فیلسوفی می‌رهند
خویش را عریان کن از جملهٔ فضول   ترک خود کن تا کند رحمت نزول
زیرکی ضدّ شکست است و نیاز   زیرکی بگذار و با گولی بساز
زیرکی شد دامِ بُرد و طَمْع و کاز   تا چه خواهد زیرکی را پاکباز
زیرکان با صنعتی قانع شدند   ابلهان از صُنع در صانع شدند

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌فرماید:

حکیم فلسفی چون هست حیران   نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب   از این حیران شد اندر ذات واجب

*

زهی نادان که او خورشید تابان   به نور شمع جوید در بیابان
جهان جمله فروغ نور حق دان   حق اندر وی ز پیدایی‌ست پنهان

*

کسی کو عقل دوراندیش دارد   بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دوراندیشیِ عقل فضولی   یکی شد فلسفی دیگر حلولی
دو چشم فلسفی چون بود اَحوَل   ز وحدت دیدن حق شد معطّل
رها کن عقل را با حق همی‌باش   که تاب خور ندارد چشم خفاش

شیخ فریدالدین عطار در شرح حال شیخ ابوبکر واسطی نوشته که گفته است:

چون حق ظاهر شود عقل معزول گردد. هرچند حق به مرد نزدیک می‌شود عقل می‌گریزد زیرا که عاجز است. عاجزی را هم ادراک به عاجزی بود و معرفت ربوبیت، نزدیک مقربان حضرت، باطل شدن عقل است، از بهر آنکه عقل، آلت اقامت کردن عبودیت است نه آلت دریافتن حقیقت ربوبیت. و هر که را مشغول کردند به اقامت بندگی و از وی ادراک حقیقت خواستند عبودیت از او فوت شد و به معرفت حقیقت نرسید.

ابن‌الجوزی در کتاب تلبیس ابلیس، فصل مخصوصی در تحت این عنوان نوشته: «ذکر تلبیس ابلیس علی‌الصوفیه فی ترک التشاغل بالعلم[1]» و در آن صوفیه را سرزنش می‌کند که بر بساط بطالت نشسته و تصوّف را عبارت از بیکاری دانسته و در تاریکیِ هَواجِسِ نفس فرو رفته‌اند. از جمله می‌گوید که بعضی از صوفیه در ذَمّ اهل علم کوشیده، اشتغال به علم را تلف کردن وقت پنداشته‌اند و مدعی شده‌اند که علوم صوفیه بلاواسطه است و افاضهٔ از منبع فیاض است. شبلی می‌گفته:

اذا طالبونی بعلم‌الورق برزت علیهم بعلم‌الخرق

علم شریعت را «علم ظاهر» و هَواجِسِ نفسانی خود را «علم باطن» نامیده‌اند و گفته‌اند که علم باطن سِرِّ الهی است که خداوند به قلوب اولیای خود می‌افکند. وقتی در محضر بایزید بسطامی سخن از راویان حدیث می‌رفت بایزید گفت: «بینوا مردمی بوده‌اند که علم خود را مرده از مرده اخذ کرده‌اند، در حالی که ما علم خود را از زندهٔ جاویدان اخذ کرده‌ایم.» خلاصه آنکه می‌گفته‌اند که ما طالب علوم الهامیه هستیم نه علوم تعلیمیه و به این جهت از فراگرفتن علوم روگردان بوده‌اند. بعضی از صوفیه بین شریعت و حقیقت فرق نهاده‌اند، در حالی که این جهل و بی‌خردی است زیرا شریعت عبارت از حقایق است و هرکس خارج از شریعت حقیقتی توهّم کند بر خطا رفته است. آنگاه ابن‌الجوزی می‌گوید: بعضی از صوفیه که مشتغل به علم بودند، دست به نوشتن زدند ولی شیطان به آنها چنان القا کرد که مقصود از علم «عمل»

---

۱. رجوع شود به تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۳۵۳ ـ ۳۴۲.

است.[۱] بنابراین احتیاجی به کتاب و دفتر نیست و آنها کتب خود را از میان بردند، یعنی در خاک مدفون ساختند یا به آب ریختند. از جمله احمد بن ابی‌الحواری کتب خود را به دریا ریخت و گفت: **نعم الدلیل کنت و الاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال.** در حالی که احمد بن ابی‌الحواری مدت سی سال از طلاب حدیث بوده و در موقع غرق کتب خویش می‌گفته: «ای علم، از باب تحقیر و استخفاف، تو را غرق نمی‌کنم بلکه در طلب تو بودم برای اینکه به راهنمایی تو به خدا راه پیدا کنم و چون این نتیجه حاصل شد دیگر از تو بی‌نیاز شدم.»

دیگری از صوفیه، جمیع احادیث و سَماعات خود را در دجله انداخت. دیگری از صوفیه جزء به جزءِ احادیثی را که جمع کرده بود، بر جماعتی می‌خواند و چون از خواندن هر جزء فارغ می‌شد، آن را به دجله می‌افکند و می‌گفت: **قدادیته.** شبلی می‌گفته:

> کسی را می‌شناسم که وارد صوفیه نشد مگر آنکه جمیع دارایی خود را انفاق کرد و هفتاد صندوق کتاب را که به خط خود نوشته و حفظ کرده و به چندین روایت درست کرده، در این رودخانهٔ دجله که می‌بینید غرق کرد.

و ابن‌الجوزی می‌گوید: «مقصودِ شبلی، خودش است.»[۲]

---

۱. شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوعلی دقاق نوشته که گفته است: «کسی که بقالی خواهد کرد او را به خروار اُشنان باید اما اگر جامه خواهد شست او را ده سِتیر اُشنان تمام بود. یعنی علم آن قدر تمام است که بدان کار کنی اما اگر برای فروختن آموزی هرگزت کار برنیاید که مقصود از علم، عمل است و تواضع.»

۲. جامی در نفحات‌الانس، در شرح حال عین‌الزمان جمال الدین گیلی نوشته: «وی نیز از خلفای شیخ نجم‌الدین کبری است [و] بسیار دانشمند و فاضل بوده است. در اوایل که عزیمت صحبت حضرت شیخ کرد، به کتب‌خانه درآمد و از لطایف علوم عقلی و نقلی مجموعه‌ای انتخاب کرد که در سفر مونس وی باشد. چون نزدیک خوارزم رسید، شبی در خواب دید که شیخ با وی گفت: ای گیلیک، پُشته بینداز و بیا. چون بیدار شد اندیشه کرد که پُشته چیست؟ من از دنیا هیچ ندارم و اندیشهٔ جمع آن نیز ندارم. و شب دوم همین خواب دید و شب سوم نیز. از شیخ پرسید که شیخا، پُشته چیست؟ گفت: آن مجموعه که ←

آنگاه ابن‌الجوزی شرحی در فواید علم نوشته، بر جماعتی که کتب را دفن کرده یا سایرین را به دفن و محو کتب ترغیب کرده‌اند طعنه می‌زند و می‌گوید که اگر بگویند علم، ما را از عبادت مشغول می‌سازد، می‌گویم اشتغال به علم بهترین عبادات است.

از جملهٔ حکایاتی که ابن‌الجوزی در این موضوع نقل می‌کند یکی این است که یکی از صوفیه موسوم به ابوسعید الکندری در خانقاهی منزل داشت و در جمع دراویش به سر می‌برد و گاهی در نهان به درس حدیث می‌رفت. روزی در خانقاه دواتش از جیبش بیرون افتاد. یکی از صوفیان به او گفت: «عورتت را بپوشان.» حکایت دیگر این است که می‌گوید وقتی شبلی دواتی در دست حسین بن احمد صفار دیده، به او گفت: «سیاهی‌ات را از پیش من ببر که مرا سیاهِی دلم بس است». از اقوال صوفیه در ذَمّ علم و حکمت و قَدْحِ عقل و استدلال و طعن بر علما و فلاسفه و ترغیب به ترک علوم رسمی و حکایات فراوان راجع به دفن و سوختن و به آب افکندن کتب که از مجموع آن حکایتها برمی‌آید که عمل شایع و مُطرِّدی بوده است نباید چنان استنباط کرد که صوفیه مخالف علم و کتاب و مزاحم دانش و دفترند و یا تعلیم و تعلم علوم نافعه و فنون مفیده را منع می‌کنند و بنابراین تعالیم آنها طبعاً و قهراً منجر به شیوع جهل و هَمَجیّت خواهد شد. هر کس چنین استنباطی کند، به واسطهٔ دوری از مشرب و مذاق این طایفه و اشتباه در بعضی اصطلاحات است.

← جمع کرده‌ای. چون بیدار شد آن را در جیحون انداخت. چون به حضرت شیخ رسید گفت: اگر آن مجموعه را نمی‌انداختی، تو را هیچ فایده نمی‌بود.»

و نیز جامی در نفحات الانس در شرح حال شمس تبریزی راجع به ملاقات او با مولانا جلال‌الدین رومی نوشته است: «و بعضی گفته‌اند که چون خدمت مولانا شمس‌الدین به قونیه رسید و به مجلس مولانا درآمد خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده. پرسید که این چه کتابهاست؟ مولانا گفت که این را قیل و قال می‌گویند، تو را به این چه‌کار؟ خدمت مولانا شمس‌الدین دست دراز کرد و همهٔ کتابها را در آب انداخت. خدمت مولانا به تأسف تمام گفت: هی درویش، چه کردی؟ بعضی از آنها فواید والد من بود که دیگر یافته نمی‌شود. شیخ شمس‌الدین دست در آب کرد و یکان یکان کتابها را بیرون آورد و آب در هیچ‌یک اثر نکرده بود. خدمت مولانا گفت: این چه سرّ است؟ شیخ شمس‌الدین گفت: این ذوق و حال است، تو را از این چه خبر؟»

اساساً صوفی مرد راه است و توقف را کفر طریقت می‌شمارد و چنان‌که شیخ محمود شبستری در گلشن راز گفته، دستور اساسی سالک این است که:

میاسا یک زمان اندر مراحل   مشو موقوف همراه رَواحل

به عقیدهٔ صوفی، سالک باید از ما سَوَی الله دل برکَنَد و در طی سفر روحانی او، یعنی در سِیر به سوی حق، هر چیزی که مانع از تقدم و پیشرفت او شود و دل او را به خود مشغول سازد مذموم است و بایستی از میان برداشته شود. شریعت و دنیا و شئون دنیوی و علم، حتی خود تصوّف و آداب سلوک، همه برای سالک در حکم نردبان است و باید سبب ترقی و مددکارِ بالا رفتن او باشد. اگر این نتیجه از آنها حاصل شود ممدوح و پسندیده، و اِلا مضر و مذموم است. به قول سنایی غزنوی:

به هرچ از راه وامانی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرچ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

مثلاً صوفی شریعت را محترم می‌شمارد و احکام آن را رعایت می‌کند. مقامات سیر و سلوک با به جا آوردن تکالیف دینی آغاز می‌گردد ولی با آنکه طریقت با شریعت شروع می‌شود، نهایت سِیرِ آن و مطلوب و منظور نهایی سالک در شریعت نیست بلکه دیر یا زود از آن خواهد گذشت و سالک که از شرع ابتدا کرده و به راه افتاده، همیشه در آن باقی نخواهد ماند. البته همیشه شرع را مقدس و احکام آن را واجب‌الرعایه خواهد شمرد و مراحل اول سِیرِ کمالی خود را از برکات شریعت خواهد دانست زیرا شریعت نردبان ترقی او بوده، ولی به عقیدهٔ خودش از قرآن مغز را برداشته، استخوان را ترک گفته و معنی را گرفته، ظاهر را رها ساخته است.

و نیز به طوری که سابقاً در مبحث فقر گفتیم، فقر که در بین پیشروان صوفیه، یعنی زُهّاد قرون اول اسلام متوجه اشیای مادی بوده، یعنی بر آن بوده‌اند که هرچه سالک بیشتر از اشیای مادی و مال و منال دنیوی و جاه و مقام صوری منقطع شود، به نجات نزدیکتر خواهد بود، بتدریج معنی وسیعی یافت و به نظر صوفیان دوره‌های بعد که مایهٔ وجد و حال و فهم و ذوق آنها

بیشتر بوده، فقر واقعی فقدان غنا نیست بلکه فقدان میل و رغبت به غـنا است. یعنی چیزی که در فقر مهم است تهی بودن قـلب است از هـر قسـم عـلاقه، از جمله علاقهٔ به مال دنیا و تنها تـهی بـودن دست از مـال دنـیا کـافی نـیست و فقری که به آن مباهات شده و الفقر فـخری گفته شـده، عـبارت از آن است کـه فقیر از هر فکر و میلی که او را از خدا منحرف کند برکنار باشد، خواه آن فکـر و میل، دنیا باشد و خواه آخرت. فقیر به این معنی ممکن است ثـروتمند بـاشد یا جاه و مقام صوری داشته باشد، به وسایل مشروع و پسندیده مـال بـه دست آورد، مولّد ثروت باشد، متقلّد امور مهم جامعه بـاشد و بـه کـارهای عـمومی منصوب شود ولی مال حلالی را که از راه مشروع بـه دست آورده، در راه خـیر صرف کند و مقام و جاه و منصب را وسیلهٔ خدمت به خلق قرار دهد.

شیخ نجم‌الدین رازی در کتاب مرصادالعباد «در بیان سلوک اربـاب نِـعَم و اصحاب اموال» می‌گوید:

> بدان که مال و نعمت و جاه و دولت دنیا بر مثال نردبان است که بـدان بـر عُلُوّ توان رفت و هم بدان به سُفل تـوان رفت. پس مـال و جـاه را، هـم وسیلتِ درجات بهشت و قـربتِ حـق مـی‌توان سـاخت و هـم وسـیلتِ دَرَکاتِ دوزخ و بُعدِ حضرت می‌توان کرد، چنان‌کـه حـق تـعالی بـدین کیمیاگریِ سعادت اشارت فرمود: وَابْتَغِ فیما آتیکَ اللهُ الدّارَ الآخِرَةَ، یـعنی بدانچه تو را داده‌ایم از مال دنیا، درجات اخروی را بطلب و آنچه نـصیبهٔ تو است از دنیا فراموش مکن [و این] اشارت بدان است که از مـال دنـیا نصیبهٔ تو آن است که در راه خدای صرف کنی نه آنچه به هوا خرج کـنی یا بنهی.[۱]

صوفی، علم را نیز محترم و مفید و راهبر و دلیل می‌شمرد ولی فـقط راهـبر و دلیل است و به نوبهٔ خود نردبان ترقی و وسیلهٔ بالا رفتن است و بس. بـه ایـن معنی که عـلم واسـطه است نـه غـایب [غـایت]، و مـقدمه است نـه نـتیجه، و

---

۱. مرصادالعباد، چـاپ طـهران، بـه اهـتمام مـرحـوم آقـا سـید حسـین شـمس‌العـرفا، ص ۲۸۷ـ۲۸۶.

همین که سالک از آن مستغنی شد دیگر تقیّد به آن و اسارت به اصطلاحات آن را مذموم می‌شمرد و به آنهایی که علم را غایت مطلوب و نتیجهٔ نهایی انگاشته‌اند طعنه می‌زند.

به طوری که گفته شد، احمد بن الحواری وقتی کتب خود را به دریا می‌ریخت گفت:

> ای علم، از باب حقیر شمردن دانش نیست که تو را به دریا می‌افکنم بلکه علت این است که دیگر از تو بی‌نیازم. چندان در طلب تو بودم که به راهنمایی تو راهی به خدا پیدا کنم و چون این نتیجه حاصل شد دیگر حاجتی ندارم.

حاصل آنکه، علم در نظر صوفی مقصودِ بِالذّات نیست بلکه مقصودِ بِالعَرَض است و یکی از وسایل تقدم و ترقی او تا سرحد معیّنی علم است.

نکتهٔ دیگر این است: علمی که مورد صحبت صوفی است و در ذَمّ آن حرف می‌زند و آن را عقیم و بلاثمر می‌خواند و برای وصول به حقیقت غیرکافی می‌شمرد علومی است که موضوع آن شناسایی خدا و بحث در ذات و صفات الهی است. صوفی، فوق شرع و علم و عقل و نقل، به کشف و شهود و واردات قلبی قائل است و معتقد است که با تصفیهٔ قلب به معرفت الهی و حالِ مشاهده خواهد رسید. حتی از راه فنای فی‌الله به بقای بالله نایل خواهد شد و در خدا خواهد زیست. بنابراین علوم رسمی و معارف اکتسابی را برای رسیدن به خدا غیرکافی و نارسا دانسته و پابند شدن به قیل و قال مدرسه را سرگردانی می‌داند و در این معنی است که علم را «حجاب اکبر» می‌خواند. به اضافه، بعد از وصول به معلوم، آن را امری زاید و عبث می‌شمارد، چنان‌که مولانا جلال‌الدین رومی در مثنوی می‌گوید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مَرد — گشت دلاله به پیش مَرد سَرد
چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح — شد طلبکاری علم اکنون قبیح
چون شدی بر بامهای آسمان — سرد باشد جستجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیمِ غیر — سرد باشد راه خیر از بَعدِ خیر

آینهٔ روشن که صاف است و جلیّ　　جهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان خوش نشسته در قبول　　زشت باشد جستن خط و رسول

حاصل آنکه، در مذمّت علم و طعن بر علما، روی سخن صوفی با علمایی است که با منطق ناقص بشری و فلسفه و حکمت مدرسی می‌خواهند به معرفت و حقیقت برسند. و از این نوع علم که سرمایهٔ اهل ظاهر و سلاح پیروان هفتاد و دو ملت است بگذریم، صوفی به سایر علوم نافع و هنرهای مفید که برای معاش خلق و تهیهٔ حوایج زندگی و عمران بِلاد و انتظام جامعه و سیاست مُدُن و مصلحت اجتماع لازم است کاری ندارد. به این معنی که این علوم و مباحث، از موضوع صحبت تصوّف خارج است و صوفی مستقیماً به این مباحث کاری ندارد اما همهٔ آنها را نافع و مفید می‌شمارد. علمی که صوفی از آن سخن می‌راند ممکن است به سه طبقه قسمت شود:

اول علم شریعت، یعنی علمی که مستند آن قرآن و حدیث و موضوع آن اوامر و نواهی شرع و افعال و اقوال و ظواهر اعمال مردم است. این علم به تکلف و کسب حاصل می‌شود و از علوم آموختنی است. این است که علم رسمی و کسبی نامیده می‌شود.

دوم علم طریقت، یعنی علمی که هدف آن تکمیل نَفْس و ترقی صفات روحانی و تخلّق به اخلاق پسندیده و تصفیهٔ قلب است. این علم از راه مشاهده و عَیان حاصل می‌شود نه با استدلال و برهان، و به همین مناسبت علم کشفی و علم ذوقی خوانده شده است.

سوم علم حقیقت، یعنی علمی که هدف آن معرفت خدا است و وصول به آن مقام، از دایرهٔ تعلم و تکلف خارج است. این است که آن را علم وَهَبی و لَدُنّی گفته‌اند، یعنی علمی که بدون واسطهٔ مخلوق مستقیماً از طرف خدا به عارف افاضه می‌شود و به اصطلاح عرفا، مصداق: وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلماً است.

هر وقت صوفی بر حکیم و عالم طعنه می‌زند و از قیل و قال مدرسه اظهار خستگی و دل‌گرفتگی می‌کند و از نارسایی علم حرف می‌زند و عقل و منطق را عقیم می‌خواند و پایهٔ استدلال را چوبین و بی‌تمکین می‌گوید، ناظر به علم رسمی و کسبی اهل ظاهر است نه علوم و فنون مربوط به اجتماع و مباحثی که موضوع آن بحث در حقایق اشیای مادی است، از قبیل هندسه

و طب و حکمت طبیعی و شیمی و صنایع و هرچه که بشر را به کار می آید.

صوفی از آنهایی که علوم رسمی و کسبی را سرمایهٔ جاه و مقام و جمع حُطام دنیوی قرار داده‌اند مذمّت می‌کند. مثلاً مولانا جلال‌الدین رومی، در مجلّد چهارم مثنوی، در «بیان آنکه حصول علم و مال و جاه مَر بَدگُهر را فضیحت او است و چون شمشیر است بر دست راهزنان» می‌گوید:

بَدگُهر را علم و فن آموختن　　دادن تیغ است دست راهزن
تیغ دادن در کف زنگیِ مست　　به که آید علم ناکس را به دست
علم و مال و منصب و جاه و قِران　　فتنه آرد در کف بدگوهران
پس غزا زین فرض شد بر مؤمنان　　تا ستانند از کف مجنون سِنان
جان او مجنون تنش شمشیر او　　واسِتان شمشیر را زین زشتخو
آنچه منصب می‌کند با جاهلان　　از فضیحت کی کند صد ارسلان
چون قلم در دست غدّاری فتاد　　لاجرم منصور برداری فتاد
مال و منصب ناکسی کارد به دست　　طالب رسوایی خویش آمده است
حکم چون در دست گمراهی فتاد　　جاه پندارید و در چاهی فتاد
ره نمی‌داند قَلاووزی کند　　جان زشت او جهان‌سوزی کند

صاحب مرصادالعباد می‌گوید که:

بعضی از علمای فاجر، به غرضِ تحصیلِ جاه و مال و قبول خلق و یافتِ مناصب، سعی در تتبع علم کنند. لاجرم هوا بر ایشان غالب شود و علمشان متابع هوا گردد و کار به هوا کنند و به علم عمل نکنند. و از بسیاریِ حرص، دین به دنیا فروشند و این نوع از علما پیوسته به درگاه ملوک به مذلّت می‌گردند و به درِ امیران و خواجگان به استخفاف در می‌روند و به خواری و اهانت، ایشان را خدمت می‌کنند و مدح و فضل می‌گویند و به نفاق، ایشان را بدانچه در ایشان نیست ستایش می‌کنند و به مُداهنه به هر باطل که می‌گویند صدق‌الامیر می‌زنند و به طمع فاسد، ترک امر معروف و نهی منکر می‌کنند تا دِرَمی چند از ایشان بستانند یا رشوتی دیگر بدهند و عملی و منصبی بگیرند. اعتقاد امرا و خواجگان و لشکریان و ارادت پادشاهان فاسد شود و قیاس کنند که جملهٔ علما و

مشایخ و دراویش همین سیرتِ بد و خصالِ مذموم دارند تا به چشم حقارت به خواص حق و اولیای حضرت عزت نگرستند و بکلی روی از اینها بگردانیدند و از فواید خدمت و صحبت ایشان محروم ماندند و از نور علم و پرتو ولایت ایشان بی‌نصیب شدند. در حدیث می‌آید که چنین عالِمی که غرض او از علم، دنیا باشد او را از ثواب علم نصیبه‌ای بیش از آن نیست که در دنیا آن جاه و مال بیابد و در آخرت، اول آتش‌افروزِ دوزخ او بود. از چنین علم که نافع نباشد استعاذت واجب است، چنان‌که خواجه علیه‌السلام می‌فرمود: اعوذبک من علم لاینفع، و علم لایَنفَع دو نوع است: یکی علم شریعت، چون بدان کار نکنند نافع نباشد اگرچه فی نفسه نافع بود؛ دوم علم نجوم و کِهانت و انواع علوم فلسفه که آن را حکمت می‌خوانند و بعضی با کلام برآمیخته‌اند و آن را اصول دین نام کرده، تا به نام نیک، کفر و ضَلالت در گردن خلق کنند. و این نوع علم غیر نافع است فی ذاته و اگر عمل بدان کنند مُهلِک و مُغوِی و مُضِل بود و بسی سرگشتگان بدین علم، از راه دین و جادهٔ استقامت بیفتادند، به غرور آنکه ما علم معرفت و شناخت حقیقت حاصل می‌کنیم و ندانستند که معرفت حق، به قرائت و روایت حاصل نشود الا به روش متابعت ظاهر و باطن محمد. چنان‌که حق تعالی خبر می‌دهد: **وَ اَنَّ هٰذا صِراطِی مُستَقیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لاتَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُم عَن سَبیلِه ذٰلِکُم وَصیکُم بِهِ لَعَلَّکُم تَتَّقُون.**

گفتی که به وقت مجلس افروختنی — آیا که چه نکته‌هاست بر دوختنی
ای بی‌خبر سوختهٔ سوختنی — عشق آمدنی بود نه آموختنی[۱]

و همچنین صوفی علم تقلیدی را سبب گمراهی می‌داند و معتقد است که با علمی که متکی به تقلید باشد نه به تحقیق، نمی‌توان راهی به حق و حقیقت پیدا کرد.

۱. مرصادالعباد، چاپ طهران، فصل چهارم از باب پنجم، در بیان سلوک علما از مُفتیان و مُذَکِّران و قضات، ص ۲۷۹ـ۲۷۴.

مولانای رومی، مکرر به این موضوع اشاره کرده است. از جمله می‌گوید:

علمِ تقلیدی بلای جان ماست　　عاریه‌ست و ما نشسته کآنِ ماست
ز این خِرَد جاهل همی‌باید شدن　　دست در دیوانگی باید زدن
هرچه بینی سودِ خود زان می‌گریز　　زهر نوش و آبِ حیوان را بریز
هر که بستاید تو را دشنام ده　　سود و سرمایه به مفلس وام ده
ایمنی بگذار و جای خوف باش　　بگذر از ناموس و رسوا باش فاش
آزمودم عقل دوراندیش را　　بعد از این دیوانه سازم خویش را

*

عقل را هم آزمودم من بسی　　زین سپس جویم جنون را مَغْرِسی[1]

*

علمِ تقلیدی و تعلیمی‌ست آن　　کز نُفور[ش] مستمع دارد فغان
چون پی دانش نه بهر روشنی‌ست　　همچو طالبْ‌علمِ دنیای دَنی‌ست
طالبِ علم است بهر عام و خاص　　نی که تا یابد از این عالم خلاص
همچو موشی هر طرف سوراخ کرد　　چون که نورش رانْد از در گشت سرد
چون که سوی دشت نورش ره نبود　　هم در آن ظُلمات جهدی می‌نمود
گر خدایش پَر دهد او با خِرَد　　بِرَهد از موشی و چون مرغان پَرَد
ور نجوید پَر بماند زیر خاک　　ناامید از رفتن راه سِماک
علم و گفتاری که آن بی‌جان بود　　عاشق روی خریداران بود
گرچه باشد وقت بحث علم زَفت　　چون خریدارش نباشد مُرد و رفت
مشتری من خدای است و مرا　　می‌کشد بالا که الله اشتری
خونبهای من جمال ذوالجلال　　خونبهای خود خورم کسب حلال
این خریداران مفلس را بِهِل　　چه خریداری کند یک مشت گِل
گِل مخر گِل را مخور گِل را مجوی　　زانکه گِل‌خوار است دائم زردروی

---

۱. مثنوی، چاپ علاءالدوله، دفتر دوم، ص ۱۵۵.

دل بخر تا دائماً باشی جوان | از تجلّی چهره‌ات چون ارغوان
طالب دل باش تا باشی چو مُل | تا شوی شادان و خندان همچو گل
دل نباشد آنکه مطلوبش گِل است | این سخن را روی با صاحب‌دل است[۱]

*

علم تقلیدی بود بهر فروخت | چون بیابد مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است | دائماً بازار او با رونق است
لب ببسته مست در بیع و شَری | مشتری بی‌حد که الله اشتری
درس آدم را فرشته مشتری | محرم درسش نه دیو و نه پری[۲]

دیگر از موارد طعن صوفی بر اهل علم، در مورد علمای بی‌عمل است که مانند طبیبی که خود مبتلا به درد باشد و به سایرین دستور علاج بدهد، آنها هم درحالی که در محراب و منبر جلوه می‌کنند و خلق را بر توبهٔ از معاصی تحریض می‌نمایند، خود از علمی که حامل آن‌اند بهره برنمی‌گیرند و مصداق ابیات ذیل‌اند:

ای دلی که جمله را کردی تو گرم | گرم کن خود را و از خود دار شرم
ای زبان که جمله را ناصح بُدی | نوبت تو گشت از چه تن زدی
ای خِرَد کو پندِ شکّرخای تو | دور توست این دم چه شد هیهای تو
ای ز دلها برده صد تشویش را | نوبت تو شد بجنبان ریش را
چون به درد دیگران درمان بُدی | درد مهمان تو شد چون تن زدی
وقت پند دیگرانی های های | در غم خود چون زنانی وای وای
بانگ بر لشکر زدن بُد ساز تو | بانگ بر زن چه گرفت آواز تو
آنچه پَنجَه سال بافیدی به هوش | زان نسیج خود بَغَلطاقی بپوش
از نوایت بانگ یاران بود خوش | دست بیرون آر و گوش خود بکش
سَر بُدی پیوسته خود را دُم مکن | پا و دست و ریش و سبلت گُم مکن[۳]

*

---

۱. دفتر دوم مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۱۵۸.
۲. دفتر سوم مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۱۷۸.
۳. دفتر ششم مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۶۴۴.

چون که مردی نیست خنجرها چه سود   چون ندارد دل ندارد سودْ خود
از علی میراث داری ذوالفقار   بازوی شیر خدا هستت به یار
گر فسونی یاد داری از مسیح   کو لب و دندان عیسی ای وقیح
کشتیی سازی ز توزیع و فتوح   کو یکی ملاح کشتی همچو نوح
بت شکستی گیرم ابراهیم‌وار   کو بت تن را فدا کردن به نار
گر دلیلت هست اندر فعل آر   تیغ چوبین را بدو کن ذوالفقار
آن دلیلی کو تو را مانع شود   از عمل آن نَقمَتِ صانع شود
خائفانِ راه را کردی دلیر   از همه لرزان‌تری تو زیر زیر
بر همه درس توکّل می‌کنی   در هوا تو پشّه را رگ می‌زنی
چون ز نامردی دل آکنده بود   ریش و سبلت موجب خنده بود[۱]

و همچنین، به عقیدهٔ صوفی، سَرِ همهٔ علمها خودشناسی است و اگر کسی همهٔ چیزها را خوب بداند ولی خود را نداند و به معرفت خویش واقف نباشد جاهل است و کسی که هیچ‌چیز نداند ولی خود را بشناسد بر او رجحان دارد. زیرا به عقیدهٔ صوفی، راه خداشناسی خودشناسی است و همان طور که سقراط بحث و تحقیق در خود انسان را اساس و محور فلسفه قرار داد و معتقد بود که باید همهٔ جهد طالب صَرفِ فهم قوانین باطنی انسان و قوهٔ فکر و ارادهٔ او شود، صوفیه هم می‌گویند: **من عرف نفسه فقد عرف ربه**، یعنی شناختِ خود راهی است که مؤدی به شناخت خدا می‌شود.

مولانا جلال‌الدین رومی در رسالهٔ فیه ما فیه می‌گوید که:

سید برهان‌الدین محقق سخنی می‌فرمود. یکی گفت: مدح تو از فلان کس شنیدم. گفت: تا ببینم که آن فلان چه کس است. او را آن مرتبه است که مرا بشناسد و مدح من کند؟ اگر او مرا به سخن شناخته است پس مرا نشناخته باشد، چه سخن و حرف و صوت و لب و دهان نمانَد [و] این همه عَرَض است و اگر به فعل شناخته باشد همچنین، و اگر به ذات شناخته، آنگه دانم که او مدح من تواند کردن و آن مدح از آنِ من

---

۱. دفتر پنجم مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۴۹۹.

باشد و اِلا خطا است. آن همچنین باشد که پادشاهی پسری را بـه رَمـل آموختن داد. بسیار سـعی کـرد تـا نـیکو بـدانست. پس پـادشاه روزی انگشتری در دست گرفت و گفت: ای پسر، بگـو تـا چـه دارم در دست؟ گفت: گِرد است و کانی است و سوراخـی در مـیان دارد. گـفت: نشـانها راست دادی. حکم کن که چنین چیز چه باشد. بعد از فکر بسـیار گـفت که: آسیاسنگی باشد. گفت: آخر چندین نشانه‌های دقیق کـه عـقول در آن حیران می‌شوند دادی از قوّت تحصیل و دانش، این قدر عقل نداشتی که آسیا [سنگ] در مشت نگـنجد و در دست نـتوان گـرفت. هـمچنین علمای زمان در علم موی می‌شکافند و چیزهایی کـه بـه ایشـان تـعلق ندارند می‌گویند و نیکو می‌دانند و آنچه مهم است و به ایشان نزدیکتر از همه است و آن خودی او است نمی‌دانند. یعنی خـود را نـمی‌شناسند کـه پاک‌اند یا ناپاک که: من عرف نفسه فقد عرف ربّه. همهٔ چیزها را به حِل و حرمت حکم می‌کنند که این جایز است و آن ناجایز، و ایـن حـلال است و آن حرام، خود را ندانند که چیستند.[۱]

و نیز در مثنوی می‌فرماید:

صـد هـزاران فـصل دانـد از عـلوم — جـان خـود را مـی‌ندانـد آن ظَـلوم
دانـد او خـاصیت هـر جـوهری — در بـیان جـوهر خـود چـون خـری
کـه هـمی‌دانـم یَـجُوز و لایَـجُوز — خود ندانـی تـو یَـجُوزی یـا عَـجوز
ایـن روا وان نـاروا دانـی و لیک — خود روا یا نارواپـی بـین تـو نـیک
قیمت هر کاله می‌دانی کـه چـیست — قیمت خود را نـدانـی ز احـمقی‌ست
سـعدها و نـحسها دانسـته‌ای — نـنگری سـعدی تـو یـا نـاشُسته‌ای
جـانِ جـملهٔ عـلمها ایـن است ایـن — که بـدانـی مـن کـی‌اَم در یـوم دیـن
آن اصـول دیـن بـدانسـتی ولیک — بنگر اندر اصل خود کو هست نـیک
از اصـولیّت اصـولِ خـویش بـه — که بدانـی اصـل خـود ای مـردِ مِـه[۲]

و در جای دیگر می‌گوید:

---

۱. فیه ما فیه، چاپ شیراز، ص ۱۸ـ۱۷.

۲. دفتر سوم مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۲۶۱.

در گشادِ عقده‌ها گشتی تو پیر / عقده‌ای چند دگر بگشاده گیر
عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت / که ندانی که خَسی یا نیکبخت
گر بدانی که شَقی‌ای یا سعید / آن بود بهتر ز هر فکر عتید
حَلِّ این اِشکال کن گر ز آدمی / خرج این دَم کن اگر صاحب‌دَمی
حدِّ اعیان و عَرَض دانسته گیر / حدِّ خود را دان کزان نبود گزیر
عمر در محمول و در موضوع رفت / بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی‌نتیجه و بی‌اثر / باطل آمد در نتیجهٔ خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی / بر قیاسِ اِقترانی قانعی
می‌فزاید در وسایط فلسفی / از دلایل باز برعکسش صَفی
این گریزد از دلیل و از حَجیب / از پی مدلول سر برده به جیب
گر دُخان او را دلیل آتش است / بی‌دُخان ما را در این آتش خوش است[۱]

صوفی، صفای قلب را از علمی که با حرف شروع و به حرف خاتمه بیابد بهتر می‌داند و سادگی دل را بر نقوش رنگارنگ علوم رسمی و غبار افکارِ متشتت ترجیح می‌دهد زیرا چنان‌که گفتیم صوفی ناظر به نتیجه است [و] به واسطه و سبب اهمیتی نمی‌دهد.

جلال‌الدین رومی می‌گوید:[۲]

این سببها بر نظرها پرده‌هاست / که نه هر دیدار صُنعش را سزاست
دیده‌ای باید سبب‌سوراخ‌کن / تا حُجُب را بَرکَنَد از بیخ و بُن
تا مسبّب بیند اندر لامکان / هرزه بیند جهد و اسباب دکان
از مسبّب می‌رسد هر خیر و شر / نیست اسباب و وسایط را اثر

اگر علم یکی از وسایط تقرب به منظور روحانی او باشد، از آن استمداد می‌جوید و اگر برخلافْ او را از طریق باز دارد جهل را بر چنین دانایی شومی ترجیح می‌دهد و به آن پشت پا زده، می‌گوید:[۳]

---

۱. دفتر پنجم مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۴۴۳.
۲. دفتر پنجم مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۴۷۱.
۳. دفتر دوم مثنوی، چاپ علاءالدوله، ص ۱۷۶.

گر تو خواهی کت شقاوت کم شود　　جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید وَز خیال　　حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظنّ و شک　　حکمت دینی بَرَد فوق فلک
فکر آن باشد که بگشاید رهی　　راه آن باشد که پیش آید شهی

زیرا اصل، صفا و روشنی و پاکی دل است و علوم ذوقی و کشفی مخصوص صاحبدلان است. بسیاری از بزرگان صوفیه، از جنبهٔ علوم اکتسابی، از عوام بوده و با کتاب و دفتر سر و کاری نداشته‌اند ولی با صفای قلب و شور و حرارت و ذوق، دانشمندان بزرگی را پیروِ افکار و آرای خود ساخته‌اند.

شمس تبریزی که، چنان که از کتب تراجم احوال عرفا برمی‌آید، از اهل علم نبوده[۱] و در روش و گفتار بسیار خشن و تلخ بوده و از این جهات و جهات دیگر، از قبیل فقر و شور و حرارت و صراحتِ لهجه و لحنِ تند و زننده در تحقیرِ علوم صوری و شئونِ ظاهری و مخالفت با عادات و رسومِ اهل ظاهر و اطمینان به قوّت نَفْس و قوّت جاذبهٔ خویش و مرگ غیرطبیعی و امثال آن، سقراط را به یاد می‌آورد، به برکت صفات مذکوره، داهیهٔ بزرگی چون جلال‌الدین رومی را پیروِ شیفته، بلکه اسیر دلباختهٔ خود ساخته بود،[۲] چندان که جلال‌الدین رومی او

---

۱. جامی در نفحات‌الانس در شرح حال شمس‌الدین تبریزی می‌گوید که او و فخرالدین عراقی هر دو از تربیت‌یافتگان باباکمال جندی بوده‌اند: «در هر فتحی و کشفی که شیخ فخرالدین عراقی را روی می‌نمود، آن را در لباس نظم و نثر اظهار همی‌کرد و به نظر باباکمال می‌رسانید و شیخ شمس‌الدین از آن هیچ‌چیز اظهار نمی‌کرد. روزی باباکمال وی را گفت: فرزند شمس‌الدین، از آن اسرار و حقایق که فرزند فخرالدین عراقی ظاهر می‌کند، بر تو هیچ لایح نمی‌شود؟ گفت: بیش از آن مشاهده می‌افتد اما به واسطهٔ آنکه وی بعضی از علوم مصطلحات ورزیده، می‌تواند که آنها را در لباس نیکو جلوه دهد و مرا آن قوّت نیست. باباکمال فرمود که: حق سبحانه و تعالی تو را مصاحبی روزی کند که معارف و حقایق اولین و آخرین را به نام تو اظهار کند و یَنابیعِ حِکَم از دل او بر زبانش جاری شود و به لباس حرف و صوت درآید، طراز آن لباس نام تو باشد» (نفحات‌الانس، چاپ هندوستان، ص ۴۱۴).

۲. جامی در نفحات‌الانس، در ذکر شمس‌الدین تبریزی، می‌گوید: شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داود التبریزی، رحمه‌الله تعالی خدمت مولوی در القاب وی چنین نوشته است: «المولی الاعز الداعی الی‌الخیر خلاصة الارواح سرّ المشکوة و الزجاجة و المصباح شمس‌الحق والدین نورالله فی‌الاولین والاخرین.»

را مظهر تام و کامل خدا می‌شمرد و به مقام پرستش، به او ارادت می‌ورزید.[۱]
شیخ صلاح‌الدین زرکوب قونوی که از اَجِلّهٔ اصحاب مولانا جلال‌الدین

۱. دیوان مولانا جلال‌الدین رومی، معروف به کلیات شمس تبریز که مرکّب از چندین هزار بیت است، مملوّ به مدح و ستایش شمس تبریزی است که ما برای نمونه یکی از غزلیات مولانا را در اینجا نقل می‌کنیم:

پیر من و مرید من درد من و دوای من — فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای من
از تو به حق رسیده‌ام ای حق حق‌گزار من — شکر تو را ستاده‌ام شمس من و خدای من
مات شوم ز عشق تو زانکه شه دو عالمی — تا تو مرا نظر کنی شمس من و خدای من
محو شوم به پیش تو تا که اثر نماندم — شرط ادب چنین بود شمس من و خدای من
شهپر جبرئیل را طاقت آن کجا بود — کز تو نشان دهد مرا شمس من و خدای من
حاتم طَی کجا که تا بوسه دهد رکاب را — وقت سخا و بخششت شمس من و خدای من
عیسی مرده زنده کرد دید فنای خویشتن — زندهٔ جاودان تویی شمس من و خدای من
ابر بیا و آب زن مشرق و مغرب جهان — صور بِدَم که می‌رسد شمس من و خدای من
حور قصور را بگو رخت برون بر از بهشت — تخت بنه که می‌رسد شمس من و خدای من
کعبهٔ من کنشت من دوزخ من بهشت من — مونس روزگار من شمس من و خدای من
برق اگر هزار سال چرخ زند به شرق و غرب — از تو نشان کی آورد شمس من و خدای من
نعرهٔ هوی‌های من از درِ روم تا به بلخ — اصل کجا خطا کند شمس من و خدای من
از در مصر تا به چین گفته و های و هوی من — گفتهٔ شمس دین بخوان شمس من و خدای من

(کلیات شمس تبریز، چاپ هند، ص ۶۲۳)

و نیز در مواضع مختلف از مجلّدات مثنوی، با تجلیل و تکریم فوق‌العاده، شمس تبریزی را یاد می‌کند که بعضی از آن ابیات در اینجا نقل می‌شود:

آفتاب آمد دلیل آفتاب — گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد — شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچون سَمَر — چون برآید شمس اِنشَقَّ القَمَر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست — شمسِ جان باقی‌ست کورا اَمس نیست
شمس در خارج اگرچه هست فرد — مثل او هم می‌توان تصویر کرد
لیک آن شمسی که شد مستش اثیر — نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصور ذات او را گنج کو — تا درآید در تصور مثل او

*

شمس تبریزی که نور مطلق است — آفتاب است و ز انوار حق است

*

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید — شمسِ چارم آسمان سر درکشید

*

←

رومی بوده و از طرف او مقام شیخی و پیشوایی داشته و خلیفهٔ مولانا بوده، مردی اُمّی و عامی و یکی از پیشه‌وران ساده بوده است [و] حتی مطابق موازین لغت، درست و صحیح سخن نمی‌رانده است.[۱] با این حال، دانشمند جلیل‌القدرِ کم‌نظیری چون مولانا نسبت به او به حد عشق و دلباختگی علاقه‌مند بوده و اشاره به او می‌فرماید:

نیست در آخرزمان فریادرس　　جز صلاح‌الدین صلاح‌الدین و بس
گر ز سرِّ سرِّ او دانسته‌ای　　دَم فروکَش تا نداند هیچ‌کس
سینهٔ عاشق یکی آبی‌ست خوش　　جانها بر آب او خاشاک و خس
چون ببینی روی او را دَم مزن　　کاندر آیینه اثر دارد نَفَس
از دل عاشق برآید آفتاب　　نور گیرد عالمی از پیش و پس[۲]

و در موقع بیماری او فرموده:

رنجِ تن دور از تو ای تو راحت جانهای ما
چشمِ بد دور از تو ای تو دیدهٔ بینای ما

→

مشرق خورشید برج قیرگون　　آفتاب ما ز مشرقها برون
مشرق او نسبت ذرات او　　نی برآمد نی فروشُد ذات او

*

باز گِردِ شمس می‌گردم عجب　　هم ز فرّ شمس باشد این سبب

*

شمس باشد بر سببها مطلع　　هم از او جهل سببها منقطع

۱. در مناقب‌العارفین ذکر شده: «اغلب طاعنان و طاغیان شیخ را عامی و نادان می‌خواندند» و نیز افلاکی روایت می‌کند: «روزی مولانا [یعنی جلال الدین رومی] فرمود آن "قُلف" را بیاورید و در وقتی دیگر فرموده بود که فلانی "مُفتَلا" شده است. بوالفضولی گفته باشد که "قفل" بایستی گفتن و درست آن است که "مبتلا" گویند. فرمود که: آن چنان است که گفتی اما جهت رعایت خاطر عزیزی چنان گفتم که روزی صلاح الدین "مُفتَلا" گفته بود و "قلف" فرموده و راست آن است که او گفته، چه اغلب اسما و لغات موضوعات مردم است در هر زمانی از مبدأ فطرت» (نقل از رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین رومی، تألیف فاضل دانشمند آقای بدیع‌الزمان فروزانفر، استاد دانشگاه طهران).

۲. نقل از رسالهٔ مذکور، ص ۱۰۸ که از روی نسخهٔ مناقب افلاکی نقل کرده‌اند.

صحتِ تو صحتِ جان و جهان است ای قمر
صحتِ جسم تو بادا ای قمرسیمای ما
عافیت بادا تنت را ای تنِ تو جان‌صفت
کم مبادا سایهٔ لطف تو از بالای ما
گلشن رخسار تو سرسبز بادا تا ابد
کان چراگاه دل است و سبزهٔ صحرای ما
رنجِ تو بر جان ما بادا مبادا بر تنت
تا بود آن رنجِ تو چون عقلِ جان‌آرای ما[۱]

و در مرثیهٔ او می‌فرماید:

ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته
دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته
شه صلاح‌الدین برفتی ای هُمای گرم‌رو
هم کسی باید که داند بر کسان بگریسته
بر صلاح‌الدین چه داند هر کسی بگریستن
از کمان جَستی چو تیری وان کمان بگریسته[۲]

تألیفات صوفیه

با وجود همهٔ اینها، چنان‌که ابوسعید ابوالخیر در حالی‌که کتابهای خود را در زیر خاک می‌کرد، روی به کتابها کرده [و] گفت: **نعم الدلیل انت و الاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال**، صوفی اشتغال به علوم رسمی و کسبی را تا پیش از وصول به مطلوب مفید می‌داند و چنان‌که از تراجم احوال و همچنین از آثار نظم و نثر به زبان عربی و فارسیِ بعضی از بزرگان صوفیه برمی‌آید، بیشتر

۱. رجوع شود به رسالهٔ مذکور، ص ۱۱۰ـ۱۰۹.
۲. کلیات شمس تبریز، چاپ هندوستان، ص ۷۵۶.

عرفای معروف در علومِ ظاهر احاطهٔ کامل داشته‌اند و بعضی از تألیفات مهم و آثار بسیار گرانبها به یادگار گذاشته‌اند. به این معنی که با آنکه در اول امر، از اشتغال به علم و کتاب و درس و بحث احتراز می‌جسته و از تألیف و تصنیف روگردان بوده‌اند، بالأخره بر اثر احتیاج و ظهور علل و عواملی که در صفحات گذشتهٔ این کتاب به آن اشاره شد، زیر بار تألیف و تصنیف و تعلیم و تعلم رفته‌اند و از زمانهای بسیار قدیم، یعنی از اوایل قرن سوم، دست به این کار زده‌اند و همان مقدار از آثار نظم و نثر آنها که از دستبرد روزگار محفوظ مانده و به ما رسیده، در تاریخ ادب ایران حائز کمال اهمیت است.

اینک به نحو اختصار، بعضی از آثار و مؤلفات نثری و نظمی صوفیه را در اینجا نام می‌بریم:

ابن‌الندیم، متوفی در سنهٔ سیصد و هشتاد و پنج که در سال سیصد و هفتاد و هفت کتاب الفهرست را تألیف کرده [و] در فن پنجم از مقالهٔ پنجم[1] این کتاب عده‌ای از صوفیه را نام می‌برد که دارای تألیف و تصنیف بوده‌اند و ما نام آنها و نام کتب آنها را از الفهرست نقل می‌کنیم:

یحیی بن معاذ رازی، مصنف کتاب المریدین.[2]

ابوحفص (عمر بن محمد بن عبدالحکم)، مصنف کتاب قیام‌اللیل والتهجد؛ بشر بن حارث، مصنف کتاب الزهد.

حارث ابن اسد محاسبی بغدادی، مصنف کتاب التفکر و الاعتبار و کتب بسیار دیگر در زهد و اصول دیانت و ردِّ بر معتزله.

ابوالسری منصور بن عمّار که نام کتاب به مؤلفات خود نداده، بلکه آنها را «مجالس» نامیده است.[3]

---

۱. «الفن‌الخامس من‌المقالة الخامسة فی اخبار السیاح و الزهاد و العباد و المتصوفة المتکلمین علی‌الخطرات والوساوس» (الفهرست، چاپ مصر، ص ۲۶۰).

۲. شاه بن شجاع کرمانی، متوفی قبل از سنهٔ سیصد، کتابی ردِّ بر یحیی معاذ رازی نوشته و عقیدهٔ او را راجع به فضلِ غنا بر فقر، رد کرده است (نفحات‌الانس، چاپ هندوستان، ص ۸۷).

۳. رجوع شود به الفهرست، چاپ مصر، ص ۲۶۳ ـ ۲۶۱.

ابوجعفر محمد بن حسین برجلانی، مصنف کتاب الصحبة و کتب المتّیمین و کتاب الجود و الکرم و کتاب الهمة و کتاب الطاعة.

عتبةالغلام، مصنف رساله‌ای در زهد.

ابن ابی‌الدنیا (عبیدالله بن محمد بن عبید) که در سنهٔ دویست و هشتاد و یک از دنیا رفته است. ابن‌الندیم سی و سه کتاب[1] از او نام می‌برد، از قبیل کتاب مکاید الشیطان و کتاب الاخلاص و النیة و کتاب مکارم‌الاخلاق و کتاب التقوی و کتاب زهد مالک بن دینار.

ابن‌الجُنید، مصنف کتاب المحبة و کتاب الخوف و کتاب الورع و کتاب الرهبان.

ابوالحسن علی بن محمد بن احمد مصری که اصلاً از مردم سرمن‌رأی بوده و در آنجا متولد شده و به مصر منتقل شده، بعد به بغداد آمده است و در سنهٔ سیصد و سی و هشت وفات یافته است. [و] مصنف کتابی بوده به نام کتاب الکبیر که محتوی بر چهل کتاب بوده، از قبیل کتاب المراقبة و کتاب الخوف و کتاب فضل الفقر علی الغنی.[2]

عبدالله بن احمد بن محمد، معروف به غلام خلیل، مصنّف کتاب الدعاء و کتاب الانقطاع الی الله و کتاب الصلاة و کتاب المواعظ.

عبدالله بن سهل تُستری، مصنّف کتاب دقایق‌المحبین و کتاب مواعظ‌العارفین و کتاب جوابات اهل‌الیقین.

ابوحمزهٔ صوفی، مصنف کتاب المتّیمین من‌السیّاح والعباد والمتصوّفین.

ابوالحسن احمد بن محمد دینوری که کتبی به نام کتاب الابدال و کتاب مواطن‌العباد از ابوحمزهٔ صوفی روایت کرده است.

محمد بن یحیی که شخصی به نام ابوعلی محمد بن معن بن هشام القاری کتابی به نام کتاب التوکل از او روایت کرده است.

جُنید، مصنف کتاب امثال‌القرآن و کتاب رسایل.

حسین بن منصور حلاج، مصنف چهل و شش کتاب که نام آنها را ابن‌الندیم[3]

---

۱ و ۲. رجوع شود به الفهرست، چاپ مصر، ص ۲۶۱ و ۲۶۳.

۳. رجوع شود به الفهرست، ص ۲۷۲-۲۶۹.

ضبط کرده، از قبیل کتاب طاسین‌الازل و کتاب علم‌البقاء والفنآء و کتاب الیقین و کتاب التوحید.[1]

آثار صوفیه یعنی کتب منثور آنها را می‌توان به دو دوره منقسم ساخت:

---

۱. ابن‌الجوزی نیز از یک عده از مصنفین صوفی و کتب آنها در تلبیس ابلیس صحبت می‌کند، از قبیل حارث محاسبی و ابوعبدالرحمان سلمی و ابونصر سرّاج و ابوطالب مکی و ابونعیم اصفهانی و عبدالکریم بن هوازن قُشیری و محمد بن طاهر مقدسی و ابو حامد غزالی و ابوسعید احمد بن عیسی‌الخرّاز و حسین بن منصور حلاج (رجوع شود به تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۱۸۴ـ۱۷۴).

صاحب کتاب کشف‌المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی، متوفی در حدود چهارصد و هفتاد، از یک عده کتب و مؤلفات صوفیان در کتاب کشف‌المحجوب صحبت کرده که ذیلاً نام آن مؤلفات و صاحبان آنها را مطابق فهرستی که والنتین ژوکوفسکی، طابع کشف‌المحجوب، ترتیب داده و ضمیمهٔ کتاب ساخته است نقل می‌کنیم:

اسرار الخرق والملونات، لعلی بن عثمان‌الجلابی
بیان آداب‌المریدین، لمحمد بن علی الترمذی
تاریخ اهل صفة، لابی عبدالرحمان محمد بن حسین السلمی
تصانیف ابوجعفر محمد بن المصباح الصیدلانی
تصحیح الاراده لجُنید بغدادی
تفسیر لمحمد بن علی الترمذی
حکایات عراقیان
ختم الولایة لمحمد بن علی الترمذی
رسائل لابی‌العباس سیاری
الرعایة بحقوق الله تعالی لعلی بن عثمان الجلابی
الرعایة بحقوق الله لاحمد بن خضرویه
غلط الواجدین لابی محمد رویم بن احمد
کتاب اندر اباحت سماع، تألیف یکی از ائمهٔ اهل حدیث
کتاب اندر مرقعه لابی معمر اصفهانی
کتاب البیان لاهل العیان لعلی بن عثمان الجلابی
کتاب سلمی
کتاب فنا و بقالعلی بن عثمان الجلابی
کتاب قشیری
کتاب محبت لعمرو بن عثمان المکی
کتاب النهج لمحمد بن علی الترمذی
لمع لابی نصرالسّراج
کتاب تاریخ المشایخ لمحمد بن علی الترمذی
کتاب در شرح کلام حسین بن منصور حلاج
کتاب رغایب لابی عبدالله الحارث بن اسد المحاسبی
مرآت‌الحکما لشاه بن شجاع الکرمانی
منهاج‌الدین لعلی بن عثمان الجلابی
نحوالقلوب لعلی بن عثمان الجلابی
نوادرالاصول لمحمد بن علی الترمذی

شیخ عطار در مقدمهٔ تذکرة‌الاولیا، نام سه کتاب را می‌برد و عین عبارت او این است: «و اگر طالبیْ شرحِ کلماتِ این قوم مُشبِع طلب کند و در کتاب شرح‌القلب و کتاب کشف‌الاسرار و کتاب معرفة النَفس والرب زبر و زیر آید و بدان معانی محیط شود هر که این سه کتاب را معلوم کرد گمان ما آن است که هیچ سخن این طایفه الا ماشاءالله بر وی پوشیده نماند.»

یکی دورهٔ تألیفات ساده و دیگری دورهٔ تصنیفات علمی. در دورهٔ اول، یعنی دورهٔ تألیفات ساده که قسمت معظم آثار صوفیه عبارت از آن است، تألیفات صوفیه حکم رساله‌های عملی را داشته و عبارت بوده است از تعالیم مشایخ به مریدان در آداب سلوک که یا شیخ شخصاً دستور سلوک مرید را می‌نوشته و یا در حَلَقات صوفیه تقریر می‌کرده و مریدان، خود می‌نوشته‌اند. این رسایل که اصولاً برای ارشاد مبتدیان نوشته می‌شده، مشحون بوده است به آیات قرآن و احادیث و اخبار با تفاسیر صوفیانه و توضیحاتی که برای تربیت صوفی و سیر و سلوک او لازم شمرده می‌شده و به اضافه، از آن راه، مرید بر صحت طریقهٔ تصوّف اطمینان قلبی و یقین حاصل می‌کرده است.

در این دوره هنوز مباحث فلسفی در تصوّف نفوذ نیافته و افکار و آرای حکما، مخصوصاً حکمت نوافلاطونی و اشراق، شیوع تام نداشته است و محتویات کتب و رسایل صوفیه به طور کلّی در اطراف مسائل عملی و معاملات و امور اکتسابی و مجاهدات، از قبیل زهد و ریاضت و توبه و صبر و مکارم اخلاق و صدق و اخلاص و امثال آنها دور می‌زند و مدار بحث، مقامات و احوال و کرامات و خوارق عادات منسوب به اولیا و مشایخ است و منظور آن است که مرید رفتار آنها را سرمشق و راهبر سِیرِ روحانی خود قرار دهد و همچنین حِکَم و امثال و پند و اندرزهای منسوب به عرفای مشهور در آن کتب نقل می‌شده و آیات و احادیثی برای تأیید آن گفته‌ها ایراد می‌شده است.

چیزی که در آن کتب، به نظر فقها و متشرعین، مستحدث و بدعت می‌آید، صحبت از خطرات و وساوس[1] است که ممکن است مابه‌الامتیاز کتب صوفیه شمرده شود.

خلاصهٔ عقیدهٔ صوفیه در موضوع «خطرات[2] و وساوس» این است که گفته‌اند قلب انسان در حکم آیینه‌ای است که دائماً صُوَر مختلف در آن پیدا

---

۱. برای تفصیل رجوع شود به کتاب احیاء العلوم غزالی، چاپ مصر، ج ۳، ص ۴۲ـ۲۳.

۲. هُجویری در کشف‌المحجوب، در تعریف خطرات می‌گوید: «الخطرات آنچه بر دل گذرد از احکام طریقت» (کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۰۰).

می‌شود، به طوری که هیچ‌گاه از این صُوَر خالی نیست و در هر لحظه صورت تازه‌ای در آن جلوه‌گر می‌شود. بنابراین قلب دائماً متغیر است یعنی لاینقطع تحت تأثیر مؤثرات گوناگون است. از جملهٔ این صُوَر، خواطر است[1] یعنی چیزهایی که وقتی در قلب بوده و بعد به واسطهٔ پیدا شدن چیزهای دیگر، قلب از آن غافل مانده است.

خواطر محرک اراده است و اراده سبب بروز افعال، پس مبدأ افعال خواطر است. این خواطر که محرک رغبت و عزم و نیّت و صدور افعال است، بر دو قسم است: یا انسان را به خیر و صلاح می‌خواند و یا به شرّ و فساد. خواطر خوب و پسندیده که به خیر می‌خواند «الهام» نامیده می‌شود و خواطر بد و مذموم که به شرّ می‌خواند «وسواس» نامیده می‌شود.

از آنجا که این خواطر حادث است محتاج به این است که محدث و مسبّبی داشته باشد. آنچه سبب خواطر پسندیده است «مَلَک» و آنچه سبب خواطر مذموم است «شیطان» نامیده می‌شود. آنچه که قلب را مهیای قبول الهام خیر می‌کند «توفیق» و آنچه قلب را مهیای قبول وسواس شیطان می‌کند «اغوا» و «خِذلان» نامیده می‌شود.

پیدا شدن این قسم مباحث، به مذاق اهل ظاهر خوش نمی‌آمد و نتیجه آن شد که یک عده از فقهای خشک، از قبیل ابن‌الجوزی حنبلی، پیرو ظاهر نصوص که چنان‌که سابقاً در مبحث عشق و محبت گفتیم حتی در به کار بردن لغات هم پیرو نصوص قدما است، بر ضد صوفیه قیام نموده، آرا و اقوال

---

۱. هُجویری در کشف‌المحجوب در تعریف خواطر می‌گوید: «الخواطر به خاطر حصول معنی خواهند اندر دل با سرعت زوال آن به خاطری دیگر، و قدرت صاحب خاطر بر دفع کردن آن از دل و اهل خاطر متابع خاطر اول باشند اندر امور که آن از حق باشد به بنده بی‌علت. و گویند خیرالنسّاج را خاطری پدیدار آمد که جُنید بر درِ وی است. آن خاطر از خود دفع کرد، خاطری دیگر به مدد آن آمد. هم به دفع آن مشغول شد، سدیگر [سه دیگر] خاطر ببود. بیرون آمد. جُنید را دید بر در ایستاده. گفت یا خیر، اگر خاطر اول را متابع بودی و اگر سنّت مشایخ را به جای آوردی مرا چندین بر در نبایستی ایستاد. و مشایخ گفته‌اند که اگر آن خاطر بود که خیر را اشراف افتاد از آنِ جُنید چه بود؟ گفته‌اند که جُنید پیر خیر بود و لامحاله پیر بر کل احوال مرید مشرف باشد» (کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۰۲).

آنها را در مبحث خطرات و وساوس و مباحثِ شبیه به آن، بدعت و خلاف شرع شمردند.[۱]

از کتب این دوره که عموماً به زبان عربی بوده، چیز مهمی باقی نمانده، بلکه غالب آن کتب و رسایل که در کتاب الفهرست نام برده شده، از میان رفته است، مگر آن مقدار که صوفیانِ قرنهای بعد که دسترسی به آنها داشته، در کتب خود ذکر کرده‌اند.

دورهٔ دوم دورهٔ تصنیفات علمی صوفیه است یعنی دوره‌ای که فلسفه و حکمت نضج گرفته بوده و علوم رواج یافته بوده است و در مباحث دینی نفوذ پیدا کرده و به کوشش عده‌ای از حکما و علما بین دین اسلام و حکمت و فلسفه توفیق حاصل شده بوده است.

در این دوره، همان طور که حکمت و فلسفه در اصول دین اسلامی «علم کلام» را به وجود آورده و در فروع دین قیاس و رأی به کار برده شده است، تصوّف هم تحت تأثیر حکمت الهی به صورت علم درآمده، یعنی به اصول و مبانی فلسفی متکی شده و یک نوع تصوّفِ مدرسه‌ای به وجود آمده [و] در ردیف سایر علوم درآمده است.

پیشوای معروف این دوره، شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی است و بعد از او شاگردانش، مخصوصاً صدرالدین قونیوی که مطالب فلسفهٔ الهی و مباحث عقیدهٔ وحدت وجود را مورد بحث دقیق قرار داده‌اند.

اینک عده‌ای از کتب معروف و مشهور صوفیه را که تا قرن هشتم تصنیف شده و برای ما باقی مانده و غالب آنها به طبع رسیده است، در اینجا به طور اجمال وصف می‌کنیم.

---

۱. ابن‌الجوزی در کتاب تلبیس ابلیس، در ذکر مصنفات صوفیه می‌گوید که در بین صوفیه اشخاصی پیدا شدند که در جوع و فقر و وساوس و خطرات سخن راندند و بعضی از آنها از قبیل حارث محاسبی در این مواضیع کتبی تصنیف کردند و معظم این تصانیف مستند به اصلی نیست چنان که چون از احمد بن حنبل از وساوس و خطرات پرسیدند گفت: «صحابه و تابعین چیزی در این موضوع نگفته‌اند» (تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۱۸۰ـ۱۷۴).

۱. مؤلفات حارث محاسبی که بعضی از آنها باقی مانده[۱] است و اخیراً کتاب معروف او موسوم به کتاب الرعایة لحقوق الله به اهتمام مارگارت اسمیت در جزو کتب اوقاف گیب (دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۵) در سنهٔ ۱۹۴۰ میلادی به طبع رسیده است.

۲. کتاب اللمع فی التصوّف، تألیف ابونصر عبدالله بن علی سرّاج طوسی، متوفی در سال سیصد و هفتاد و هشت که یکی از قدیمترین و معتبرترین کتب مؤلفین قدیم صوفیه است و مشتمل بر مقدماتی است برای بیان تصوّف و شناساندن عرفان و اهمیت مقام صوفیه و عرفا، و بحث در احوال و مقاماتِ سالک طریقت و اقامهٔ اَدِلّه از قرآن و احادیث برای اثبات صحت مقالات صوفیه و مقامات عارفین و مناقب مشایخ قوم و شرح آداب متصوّفه و اثبات آیات و کرامات و خوارق عادات اولیا و توضیح الفاظ و اصطلاحات مشکله و تفسیر و توجیه شَطَحات صوفیه و امثال آن. و نیز تقریباً نام دویست نفر صوفی در این کتاب وارد شده که متضمن فواید تاریخی است راجع به صوفیان قرون اول اسلام، یعنی صوفیانِ مقدّم بر اواسط قرن چهارم هجری که نام بسیاری از آنها در تراجم احوال عرفا ضبط نشده و یا به اجمال اشاره به آنها شده است.[۲]

۳. کتاب التعرّف لمذهب التصوّف، تألیف ابوبکر محمد بن ابراهیم بخاری کلابادی، متوفّی در سنهٔ سیصد و هشتاد (یا سیصد و نود) که به گفتهٔ حاجی خلیفه در کشف الظنون مشایخ صوفیه دربارهٔ آن کتاب گفته‌اند: **لولا التعرف لماعرف التصوّف.**

۴. کتاب قوت‌القلوب فی معاملةالمحبوب، تألیف ابوطالب محمد بن علی بن عطیه الحارثی المکی، متوفی در سال سیصد و هشتاد و شش که به گفتهٔ جامی در نفحات‌الانس: **قالوا لم یصنف فی الاسلام مثله فی دقائق الطریق.** این

---

۱. رجوع شود به مقالهٔ لوی [لویی] ماسینیون، مستشرق فرانسوی، در دائرةالمعارف اسلامی راجع به حارث محاسبی.

۲. این کتاب در سنهٔ ۱۹۱۴ میلادی در لیدن، به نفقهٔ اوقاف گیب، به تصحیح و اهتمام مستشرق انگلیزی [انگلیسی] رینولد الن نیکلسون، با فهارس رجال و نساء و اماکن و قبایل و مقدمهٔ مفصل به انگلیزی [انگلیسی] در دویست صفحه به طبع رسیده است.

کتاب در دو مجلّد در سنهٔ ۱۳۱۰ هجری قمری در مصر به طبع رسیده است.

۵. طبقات‌الصوفیه، تألیف ابوعبدالرحمان محمد بن الحسین السلمی النیشابوری، متوفی در سال چهارصد و دوازده که ابن‌الجوزی در کتاب تلبیس ابلیس بعد از حارث محاسبی او را از قدیمترین مؤلفین صوفیه شمرده است. کتاب طبقات‌الصوفیهٔ سلمی را خواجه عبدالله انصاری هروی در مجالس وعظ املا می‌کرده و بعضی تراجم مشایخ دیگر بر آن افزوده است و چون به زبان هروی قدیم بوده، جامی آن را تلخیص و تهذیب کرده و تراجم دیگر بر آن افزوده و به این طریق کتاب نفحات‌الانس را ساخته است.

۶. کتاب حلیةالاولیا و طبقات‌الاصفیا، تألیف ابونعیم احمد بن عبدالله اصفهانی، متوفی در سنهٔ چهارصد و سی که به زبان عربی تألیف شده و در سال چهارصد و بیست و دو تألیف آن به اتمام رسیده است و از سنهٔ ۱۳۵۱ تا سنهٔ ۱۳۵۷ هجری قمری در مصر به طبع رسیده است و مشتمل است بر شرح احوال مفصّل و مبسوط ششصد و هشتاد و نه نفر از زُهّاد و عُبّاد و نُسّاک و صوفیه، از صدر اسلام تا اواخر قرن چهارم، به علاوهٔ سخنان و مواعظ و حِکَم و آداب و قصص و حکایاتی که به هر یک از آنها منسوب است و احادیث و اخباری که عدهٔ کثیری از ایشان روایت کرده‌اند. کتاب حلیةالاولیا مفصّلترین کتابی است که در تراجم احوال صوفیه تاکنون تألیف شده است.

۷. رسالهٔ قُشیریه، تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القُشیری النیشابوری، متوفی در سنهٔ چهارصد و شصت و پنج در نیشابور که در سنهٔ ۱۳۴۶ هجری قمری در مصر به طبع رسیده است. این کتاب با آنکه رسالهٔ موجزی است، یکی از جامعترین مؤلفات صوفیه است و مشتمل است بر بیان عقاید صوفیه و شرح حال مختصر هشتاد و سه نفر از مشایخ معروف و تفسیر الفاظ مشکلهٔ شایع بین عرفا و بیان مقامات و احوال و آداب اهل سلوک و کرامات اولیا و امثال آن.

۸. کشف‌المحجوب لارباب‌القلوب، تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهُجویری الغزنوی، متوفی در حدود چهارصد و هفتاد که در سنهٔ ۱۳۴۴ هجری قمری، مطابق سنهٔ ۱۹۲۶ میلادی، در لنین‌گراد، به اهتمام

ژوکوفسکی، به انضمام هفت فهرست[۱] و مقدمه‌ای به زبان روسی به طبع رسیده است.

کتاب کشف‌المحجوب تا جایی که اطلاع داریم قدیمترین تألیف صوفیه است در زبان فارسی و یکی از جامعترین مؤلفات صوفیانهٔ قرن پنجم است مشتمل بر بیان عقاید مهمهٔ صوفیه و شرح حال مشایخ معروف از قرون اول اسلام تا زمان مؤلف و فِرَق و مذاهب صوفیه و خصوصیات هر یکی از آن فرقه‌ها و آداب و مقامات و احوال و تعریف و توضیح الفاظ و عبارات مشکله و امثال آن.

۹. کتاب طبقات‌الصوفیه، تألیف ابواسماعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی، متوفی در سنهٔ چهارصد و هشتاد و یک، مأخوذ از طبقات‌الصوفیهٔ سلمی نیشابوری که به لهجهٔ هروی قدیم تألیف نموده بوده و همین کتاب است که، چنان‌که سابق اشاره کردیم، جامی آن را به زبان فارسی معمولی درآورده و تراجم احوال صوفیهٔ متأخر از عصر مؤلف مزبور را نیز بر آن افزوده و نفحات‌الانس مشهور را از آن ساخته است.

۱۰. کتاب منازل‌السایرین، تألیف همان خواجه عبدالله انصاری سابق‌الذکر، که کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی در سنهٔ هفتصد و سی یا هفتصد و سی و پنج) شرح مشهوری بر آن نوشته و متن آن مستقلاً و نیز با شرح کاشانی در مصر و ایران به طبع رسیده است.

۱۱. عده‌ای از مؤلفات حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی[۲] متوفی در سنهٔ پانصد و پنج که معروفترین آنها کتاب احیاء علوم‌الدین است به عربی، و کتاب کیمیای سعادت به فارسی که مکرر به طبع رسیده است.

حجت‌الاسلام غزالی یکی از پرشورترین و پرکارترین مؤلفین اسلامی است. هیچ‌کس به اندازهٔ غزالی و مانند غزالی نتوانسته است بین تصوّف و دین

---

۱. هفت فهرست عبارت‌اند از: فهرست نامهای اشخاص و انساب و قبایل و فهرست نامهای جایها و فهرست ملل و نِحَل و فهرست کتب و فهرست شعرهای عربی و فهرست سُوَر و آیات قرآن و فهرست احادیث و فهرست اقاویل مشایخ.

۲. برای اطلاع بر شرح حال و آثار و مؤلفات و افکار غزالی رجوع شود به کتاب نفیس غزالی‌نامه، تألیف فاضل دانشمند، آقای جلال همایی.

اسلام توفیق بدهد و به عرفان لباس مذهب بپوشاند و متاع وجد و حال را موضوع علم و قیل و قال قرار دهد، به طوری که غزالی در رسالهٔ المنقذ من الضلال سیر و سلوک خود را در میان مذاهب و طریقه‌های عصر خود شرح می‌دهد [و] چون هیچ طریقه‌ای او را اقناع نکرد و انکار صرف هم نتوانست او را راضی نگه دارد، لاجَرَم برای آرامش خاطر، به زهد و ترک دنیا و دخول در مسلک عرفان و تصوّف متوسل گردید.

غزالی که از مطالعهٔ فلسفه جز یأس و سرگردانی حاصلی به دست نیاورده بود، وقتی که از فلسفه اعراض کرد و به تصوّف پناه برد، با شور و اهتمام بسیاری بر مخالفت فلسفه و تکفیر فلاسفه قیام کرد و تمام دانایی و محصول علم خود را صرف محکم ساختن اساس تصوّف کرد. یعنی با احاطهٔ علمی و اطلاعی که داشت، تمام مسائل تصوّف را به تکیه گاه‌های دینی مستند ساخته و با قوّت احتجاج و مهارتی که در استدلال داشت، یعنی قوه‌ای که از سِیر و سلوک علمی و مطالعهٔ فلسفه به دست آورده بود، بین دیانت و تصوّف را جمع کرد و مبانی عرفان را استوار ساخت و در این کار مهارتی به خرج داد؛ چندان که ابن‌الجوزی با آنکه همهٔ صوفیه را به جهل نسبت می‌دهد، مراتب احاطهٔ علمی و اطلاعات فقهی حجت‌الاسلام غزالی را منکر نمی‌شود بلکه زبان حال او این است که چگونه غزالی فقه و فهم خود را زیر پا گذاشته و از مقام خود تنزل کرده و وقت و دانش خود را صرف آرای صوفیه کرده است.

غزالی در همهٔ نوشته‌های خود در موضوع تصوّف، روش تطبیق بین شرع و عرفان را رعایت کرد و در ابواب معاملات بیشتر سخن رانده و از اَذواق و مَواجید کمتر صحبت کرده است، به طوری که کتب او غالباً به کتب فقه و فتوا و اخلاق دینی شبیه‌تر است تا به کتب اهل حال، و به این جهت خشکی و برودت علمی بر آن غالب است.

کتاب احیاءِ العلوم به چهار ربع منقسم می‌شود: عبادات و عادات و مُهلِکات و مُنجیات. و هر یک از این چهار قسمت مشتمل بر ده کتاب و هر کتاب مشتمل بر فصول و ابواب عدیده است به این طریق:

جزءِ اول، یعنی ربع عبادات، مشتمل است بر کتاب‌العلم و کتاب قواعد

العقاید و کتاب اسرارالطهارت و کتاب اسرارالصلات و کتاب اسرارالزکات و کتاب‌الصیام و کتاب الحج و کتاب آداب تلاوةالقرآن و کتاب الاذکار والدعوات و کتاب ترتیب الاوراد فی‌الاوقات.

جزءِ دوم، یعنی ربع عادات، مشتمل است بر کتاب آداب‌الأکل و کتاب آداب‌النکاح و کتاب احکام‌الکَسب و کتاب الحلال والحرام و کتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع اصناف‌الخلق و کتاب‌العُزلة و کتاب آداب‌السَفَر و کتاب‌السَماع والوجد و کتاب الامر بالمعروف والنهی عن‌المنکر و کتاب آداب‌المعیشة و اخلاق‌النبوّة.

جزءِ سوم، یعنی ربع مُهلِکات، مشتمل است بر کتاب شرح عجایب‌القلب و کتاب ریاضةالنَفْس و کتاب آفات‌الشَهوتین، شهوت‌البطن و شهوت‌الفرج و کتاب آفات‌اللِسان و کتاب آفات‌الغضب والحِقد والحسد و کتاب ذَمّ الدنیا و کتاب ذَمّ المال والبخل و کتاب ذَمّ الجاه والریا و کتاب ذَمّ الکِبر والعُجب و کتاب ذَمّ الغرور.

جزءِ چهارم، یعنی ربع مُنجیات، مشتمل است بر کتاب‌التوبة و کتاب‌الصبر والشُکر و کتاب‌الخوف والرَجا و کتاب‌الفقر والزهد و کتاب‌التوحید و التوکل و کتاب‌المحبة والشوق والأُنس والرضا و کتاب‌النیّة والصدق و الاخلاص و کتاب‌المراقبة والمحاسبه و کتاب‌التفکر و کتاب ذکرالموت.

کتاب کیمیای سعادت که ظاهراً بعد از احیاءِ العلوم تألیف شده، مهمترین مؤلفات فارسی غزالی است و تقریباً تلخیص احیاءِ العلوم است و بعد از چند فصل در بیان کلیات، از قبیل راه وصول به کیمیای سعادت ابدی و شناختن خویشتن و شناختن حق و معرفت دنیا و معرفت آخرت، کتاب منقسم به چهار قسمت می‌شود به نام چهار رکن، به این طریق: رکن اول کیمیای سعادت در عبادات، و رکن دوم کیمیای سعادت در معاملت، و رکن سوم از کتاب کیمیای سعادت در پیدا کردن عَقَبات راه دین، و رکن چهارم از ارکان مسلمانی از جملهٔ کتاب کیمیای سعادت در مُنجیات و هر یکی از این چهار رکن به ده اصل قسمت شده و هر اصل مشتمل بر چند فصل است.

۱۲. مؤلفات احمد غزالی (شیخ مجدالدین ابوالفتوح احمد بن محمد طوسی غزالی) برادر کهتر حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی، متوفی در سنهٔ پانصد

و بیست که کتاب احیاءِ العلوم برادر خود را به نام لباب الاحیا در یک جلد خلاصه کرده و کتاب دیگری به نام الذخیرة فی العلم البصیرة نوشته است و از همه معروفتر رسالهٔ سوانح العشاق است در بیان مراتب عشق که لفظاً و معناً کتاب نفیس و شیوایی است و لمعات شیخ عراقی بر سُنَن آن نوشته شده است. و نیز مکاتبات وی به عین القضات همدانی معروف است و همه از ذوق و حال او حکایت می‌کند، از جمله یکی رسالهٔ معروف به رسالهٔ عینیه یا تازیانهٔ سلوک است که به تصحیح و اهتمام دانشمند معظم جناب آقای حاج سید نصرالله تقوی با مقدمه‌ای به قلم فاضل دانشمند آقای سید حسن مشکان طبسی در طهران به طبع رسیده است.

۱۳. مؤلفات عین القضات همدانی (ابوالفضایل عبدالله بن محمد)، مقتول در سنهٔ پانصد و بیست و پنج، از بزرگان عرفای قرن ششم که در هوش و ذُکا به او مثل زده می‌شده است و دو کتابِ معروف منسوب به او است: یکی کتاب تمهیدات و دیگر کتاب زبدة الحقایق.

۱۴. کتاب حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المیهنی، تألیف کمال‌الدین محمد بن ابی‌روح لطف‌الله بن ابی‌سعید از احفاد نزدیک شیخ ابو سعید ابوالخیر که در اواسط قرن ششم تألیف شده است. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و پنج باب است به این تفصیل: باب اول در بدایت حال ابوسعید ابوالخیر، باب دوم در انواع ریاضات وی، باب سوم در اظهار کرامات وی، باب چهارم در فواید انفاس وی؛ باب پنجم در وصایای وفات وی.

این کتاب مختصر، در سنهٔ ۱۳۱۷ هجری مطابق با ۱۸۹۹ میلادی در پطرزبورغ به سعی و اهتمام ژوکوفسکی به طبع رسیده است و قدیمترین ترجمهٔ حالی است که مستقلاً راجع به زندگانی یکی از عرفا به زبان فارسی نوشته شده باشد.

کتاب حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، اضافه بر اهمیت تاریخی، از نظر اینکه جزو چند کتاب معدود نثر فارسی و یکی از بهترین نمونه‌های نثر سادهٔ قدیم است نیز حائز اهمیت است.

۱۵. کتاب اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، تألیف محمد بن المنور بن ابی‌سعید بن ابی‌طاهر بن ابی‌سعید بن ابی‌الخیر که ظاهراً بین سنهٔ پانصد و

هفتاد و پانصد و هشتاد، چند سال بعد از تألیف کتاب حالات و سخنان شیخ ابوسعید تألیف شده است.

محمد بن منور از احفاد نزدیک شیخ ابوسعید ابوالخیر و از بنی اعمام کمال‌الدین محمد ابن ابی‌روح، مؤلف کتاب حالات و سخنان است. کتاب اسرار التوحید مفصلترین و بعد از کتاب حالات و سخنان ابوسعید قدیمترین ترجمهٔ حالی است که مستقلاً دربارهٔ یک نفر عارف به زبان فارسی نوشته شده باشد.

این کتاب را ژوکوفسکی، مستشرق روسی در سال ۱۸۹۹ میلادی مطابق با ۱۳۱۷ هجری قمری در پطرزبورغ به طبع رسانیده است و در سال ۱۳۱۳ هجری شمسی مجدداً به سعی و اهتمام فاضل دانشمند آقای احمد بهمنیار با مقدمه و حواشی در طهران به طبع رسیده است.

کتاب اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید مشتمل است بر سه باب: باب اول در ابتدای حالت شیخ؛ باب دوم در وسط حالت شیخ مشتمل بر چهار فصل: فصل اول در حکایاتی که از کرامات شیخ مشهور است، فصل دوم در حکایاتی که از آن فایدهٔ حکمت و معرفتی به حاصل آید، فصل سوم در سخنان شیخ، فصل چهارم در بعضی از فواید انفاس و شمه‌ای از دَعَوات و نامه‌ها و ابیات شیخ؛ باب سوم در انتهای حالت شیخ مشتمل بر سه فصل: فصل اول در وصیتهای وی، فصل دوم در حالت وفات وی، فصل سوم در کرامات وی بعد از وفات.

کتاب اسرارالتوحید علاوه بر اهمیت تاریخی که شرح حال عارف بزرگ ابو سعید ابوالخیر است و به مناسبت، بسیاری از معاصرین او را نام می‌برد و اطلاعات جغرافیایی مفید می‌دهد و اوضاع زندگانی اجتماعی آن عصر را نشان می‌دهد، یکی از چند کتاب معدود نثر فارسی است و از جهت زیبایی و شیرینی و سادگی یکی از بهترین کتابهای نثر فارسی است.

۱۶. مؤلفات شیخ روزبهان بَقلی (ابومحمد بَقَلی فَسَوی)، متوفی در سال ششصد و شش، از قبیل تفسیر عرایس که قسمتی از آن در حاشیهٔ کتاب صفوة الصفاء ابن بزاز در هندوستان به طبع رسیده است و دو شرح فارسی و عربی او بر طواسین حسین بن منصور حلاج که به توسط مسیو لوی [لویی] ماسینیون، مستشرق فرانسوی، به طبع رسیده است و رسالهٔ عبهرالعاشقین که

یک نسخه از آن متعلق به نگارنده است و شرح شَطَحات عربی و فارسی و کتاب الانوار فی کشف‌الاسرار و مؤلفات دیگر که برای اطلاع بر آنها مراجعه شود به کتاب شدّالازار، جُنید شیرازی که توسط وزارت فرهنگ در تحت طبع است.

۱۷. مؤلفات شیخ مجدالدین بغدادی (ابوسعید شرف بن المؤید بن ابی الفتح البغدادی) که در سنهٔ ششصد و هفت یا ششصد و شانزده به رود جیحون درافکنده شده است و به نقل جامی در نفحات‌الانس تصانیف بسیار داشته است.[۱]

۱۸. مؤلفات عزیز بن محمد نَسَفی که به قول صاحب ریاض‌العارفین در سنهٔ ششصد و شانزده در ابرقوه وفات یافته است، از قبیل منازل‌السائرین و کشف‌الحقایق و اصول و فروع و مبدأ و معاد و مقصد اقصی و خلاصهٔ کتاب مبدأ و معاد به نام زبدة‌الحقایق.[۲]

دو کتاب اخیر یعنی مقصد اقصی و زبدة‌الحقایق در سنهٔ ۱۳۰۳ هجری قمری در طهران به طبع رسیده که در نهایت فصاحت و سلاست و روانی و عدم تکلف و تصنع، مطالب عرفانی را به سهلترین طریق روشن ساخته است. به نقل ریاض العارفین، شیخ سعدالدین حموی گفته که: «هر سِرّی که من در چهارصد و چهل جلد کتاب پنهان کرده‌ام، عزیز نَسَفی در کشف‌الحقایق اظهار کرده است.»

۱۹. مؤلفات شیخ نجم‌الدین کبری، مقتول در سنهٔ ششصد و هجده، از بزرگان عرفای اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم.[۳]

۲۰. تذکرة الاولیا، تألیف شیخ فریدالدین عطار، متوفی در حدود سنهٔ ششصد و بیست که در سال ۱۳۲۲ هجری قمری مطابق ۱۹۰۵ میلادی به

---

۱. در مجموعه‌ای مشتمل بر هفت کتاب و رساله، تحت شمارهٔ ۵۹۸، متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی دو مکتوب از او موجود است.

۲. صاحب ریاض‌العارفین، رباعی ذیل را از عزیز نَسَفی نقل کرده است:

کس در کف ایام چو من خوار مباد — محنت‌زده و غریب و غمخوار مباد
نه روز و نه روزگار و نه یار و نه دل — کافر به چنین روز گرفتار مباد

۳. دو رساله به زبان عربی از نجم‌الدین کبری در مجموعهٔ خطی، تحت شمارهٔ ۵۹۸ در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی موجود است: یکی رساله‌ای موسوم به فوائح الجمال و فواتح الجلال که تاریخ کتابت آن هفتصد و نه است و دیگری رساله‌ای به نام الهائم که ناقص است.

سعی و اهتمام و تصحیح مستشرق انگلیسی، رینولد الن نیکلسون، با مقدمهٔ انتقادی در شرح احوال شیخ عطار، به قلم استاد علامه آقای محمد قزوینی، در دو مجلّد در لیدن به طبع رسیده است. کتاب تذکرة الاولیا، چنان که از نام آن برمی‌آید، شرح حال و نقل اقوال نود و هفت نفر از معاریف عرفای قبل از مغول است که بیشتر اهتمام مؤلف متوجه به اقوال و آرای عرفا بوده و کمتر به شرح حال، به معنای واقعی پرداخته است. تذکرة الاولیا یکی از دلکشترین و زیباترین کتابهای نثری تصوّف است و از آنجا که مصنف، شاعری بزرگ و عارفی پرشور بوده، این کتاب از زیباییها و جذابیتهای شعری رنگ گرفته و در بیان عشق و سوختگی و آشفتگی، حقِ سخن را ادا کرده است و بهترین وصف کتاب همان است که خود عطار در مقدمه می‌گوید:

> و توان گفتن که این کتابی است که مُخَنّثان را مرد کند، و مردان را شیرمرد کند، و شیرمردان را فرد کند، و فردان را عین درد کند. که هر که این کتاب را چنان که شرط است برخواند آگاه گردد که آنچه درد بوده است در جانهای ایشان که این چنین کارها و این چنین شیوهٔ سخنها از دل ایشان به صحرا آمده است.

۲۱. مؤلفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابوحفص عمر بن محمد)، متوفی در سنهٔ ششصد و سی و دو که معروفترین آنها کتاب عوارف‌المعارف است که در حاشیهٔ احیاء العلوم غزالی در مصر به طبع رسیده است. کتاب عوارف‌المعارف یکی از بهترین و جامعترین مصنفات صوفیه و مشتمل است بر شصت و سه باب در منشأ علوم صوفیه و ماهیت تصوّف و فِرَقِ صوفیه و شرح خرقهٔ مشایخ و آداب سفر و حَضَر و سَماع و چله‌نشینی و اخلاق صوفیه و عبادات و معاملات و آداب صحبت و اخوّت و مکاشفات و معرفت خواطر و مقامات و احوال و امثال آن.

۲۲. مؤلفات شیخ محیی‌الدین بن العربی، متوفی در سال ششصد و سی و هشت که معروفترین آنها فتوحات مکیّه و فصوص‌الحکم است.

فتوحات مکیّه کتاب مفصّل و جامعی است محتوی جمیع مباحث صوفیه در پانصد و شصت فصل که پانصد و پنجاه و نهمین آن خلاصه‌ای است از همهٔ

کتاب. معروف است که چون ابن عربی از عارف بزرگ معاصر خود، ابن‌الفارض، خواست که قصیدهٔ تائیه‌ی معروف خودش را شرح کند، ابن‌الفارض گفت: «بهترین شرح تائیه‌ی من فتوحات مکیّهٔ تو است.»

فتوحات مکیّه شاید مفصّلترین کتابی باشد که در تصوّف تألیف شده است. این کتاب در چهار مجلّد ضخیم در سنهٔ ۱۲۷۴ در بولاق مصر و در سنهٔ ۱۳۲۹ در قاهرهٔ مصر به طبع رسیده است.

کتاب فصوص‌الحکم که، به طوری که در صفحات گذشته گفته شد، با شرح و تلخیص شاگردان محیی‌الدین بن العربی کتاب درسی عرفان شده است، در سنهٔ ۱۲۵۲ با شرح ترکی در بولاق مصر چاپ شده و در ۱۳۰۹ و ۱۳۲۱ با شرح عبدالرزاق کاشانی در قاهره به طبع رسیده است.

۲۳. سعدالدین حموی، متوفی در سال ششصد و پنجاه، از مشاهیر صوفیهٔ قرن هفتم که کتابی از او به نام علوم‌الحقایق و حکم‌الدّقایق در ضمن مجموعهٔ رسائلی در مصر به طبع رسیده است.

۲۴. کتاب مرصادالعباد من‌المبدأ الی المعاد، تألیف شیخ نجم‌الدین رازی، معروف به نجم‌الدین دایه (ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور اسدی رازی) که مختصری از آن به نام منتخب مرصادالعباد در سال ۱۳۰۱ هجری قمری در طهران به طبع رسیده و نسخهٔ کامل آن نیز در سنهٔ ۱۳۵۲ هجری قمری (مطابق ۱۳۱۲ هجری شمسی) به سعی و اهتمام مرحوم آقا سید حسین شمس‌العرفا در طهران به طبع رسیده است. کتاب مرصادالعباد یکی از کتابهای مرغوب تصوّف است به زبان فارسی که اضافه بر احاطهٔ مؤلف به مسائل صوفیه و تطبیق تصوّف با آیات و اخبار و تأویلات عارفانه و استخراج لطایف عرفانی، در نگارش فارسی [آن] نیز حُسن ذوق به کار رفته است.[1]

---

۱. در یک مجموعهٔ خطی مشتمل بر هفت کتاب و رساله که به شمارهٔ ۵۹۸ در کتابخانه مجلس شورای ملی مضبوط است، رساله‌ای است به زبان فارسی از نجم‌الدین رازی موسوم به رسالة فی‌العشق والعقل که در جواب کسی که شرح کمال عشق و کمال عقل را خواسته نوشته است. تاریخ کتابت آن رساله، سنهٔ هفتصد و چهار است و نام کاتب ابوالفتح جلال الجمالی است که در مدرسهٔ علائیهٔ سبزوار کتابت آن را به اتمام رسانیده است.

تألیف کتاب مرصادالعباد، به تصریح مؤلف، در سنهٔ ششصد و بیست در شهر سیواس انجام یافته و مشتمل است بر پنج باب و چهل فصل.

۲۵. مؤلفات نثر مولانا جلال‌الدین رومی[۱]، متوفی در سال ششصد و هفتاد و دو عبارت است از:

الف. کتاب فیه ما فیه، عبارت است از تقریراتی که مولانا در مجالس خود بیان فرموده و مریدان به قید کتابت درآورده‌اند و موضوع آن تقریرات مواضیع عارفانه و مسائل مربوط به اخلاق و تصوّف است. این کتاب در سال ۱۳۳۳ هجری قمری در طهران و در سال ۱۳۱۸ هجری شمسی در شیراز به طبع رسیده است.

ب. مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، مجموعه‌ای است مشتمل بر یکصد و چهل و پنج مکتوب از مولانا جلال‌الدین رومی به معاصرین خود از امرا و رجال و اشراف و تجار و دوستان و مریدان که در سال ۱۳۵۶ [هجری قمری] در اسلامبول به اهتمام دکتر فریدون نافذبک به طبع رسیده است.

ج. مجالس سبعه‌ی مولانا، عبارت است از تقریرات مولانا در هفت مجلس وعظ که بر سر منبر بیان فرموده است. این مجموعه نیز به سعی و اهتمام دکتر فریدون نافذبک در سال ۱۳۵۵ هجری قمری به طبع رسیده است.

۲۶. مؤلفات شیخ صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، متوفی در سال ششصد و هفتاد و سه، از قبیل تفسیر فاتحه[۲] و مفتاح‌الغیب و نصوص[۳] و فکوک[۴] و شرح حدیث و نفحات‌الهیه.

شیخ صدرالدین قونوی بهترین شارح و مُقَرِّر تعلیمات محیی‌الدین بن العربی بوده و طریقهٔ او را شایع و رایج ساخته است و به همت او و بعضی

---

۱. برای تفصیل رجوع شود به رسالهٔ تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تألیف فاضل دانشمند، آقای بدیع‌الزمان فروزانفر.

۲. این کتاب در سنهٔ ۱۳۱۰ هجری قمری در حیدرآباد دکن به طبع رسیده است.

۳. این کتاب در ذیل شرح کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی بر منازل‌السائرین خواجه عبدالله انصاری، در سنهٔ ۱۳۱۵ هجری قمری در طهران به طبع رسیده است.

۴. این کتاب نیز در حاشیهٔ شرح مذکور به طبع رسیده است.

دیگر از شاگردان محیی‌الدین است که موضوع «وحدت وجود» در ردیف علوم مدرسه‌ای قرار گرفته است.

۲۷. مؤلفات شیخ مؤیدالدین جندی، از شاگردان و مریدان شیخ صدرالدین قونوی که بنا به گفتهٔ جامی در نفحات‌الانس، فصوص‌الحکم و مواقع النجوم شیخ محیی‌الدین را شرح کرده «و مأخذ سایر شروح فصوص، شرح وی است و در آنجا تحقیقات بسیار است که در سایر کتب نیست و کمال وی از آن معلوم می‌شود.» و نیز جامی در نفحات‌الانس می‌گوید:

> و وی را بر طریق ابن‌الفارض، رحمه‌الله، در بیان حقایق و معارف، اشعار عربی لطیف است و از آن جمله است این دو بیت که شیخ فخرالدین عراقی در کتاب لمعات آورده‌اند:
>
> البحرُ بحرٌ علی ماکان فی قدم   انّ الحوادثَ امواجُ و انهارٌ
> لاتحجبنکّ اشکالُ تشاکلها   عمن نشکلّ فیها و هی استارٌ
>
> بیت دیگر:
>
> هو الواحدُ الموجود فی الکلّ وحده   سوی انّه فی الوهمُ سمیَ بالسوی
>
> و همانا که وی قصیدهٔ تائیهٔ فارضیه را جوابی گفته است و از آن قصیده است این دو بیت:
>
> فما انفک یرضانی بکلّ مُحبة   و مازلت اهواه بکلّ مودةٍ
> فممتنعٌ عنه انفصالی و واجب   وصالی بلاامکان بُعد و قربةٍ

۲۸. کتاب لمعات شیخ فخرالدین عراقی، متوفی در سال ششصد و هشتاد و هشت، رساله‌ای است به فارسی در بیان مراتب عشق و ماحَصَلِ مفهوم و استنباط شیخ عراقی است از طریقهٔ شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی، یعنی وحدت وجودی که ابن‌العربی ساخته و صدرالدین قونوی پرداخته است و به زبان عشق و عاشقی بیان شده است.

کتاب لمعات، از حیث سَلاسَتِ کلام و جَزالتِ الفاظ و شیوایی بیان، یکی از آثار گرانبهای صوفیهٔ قرن هفتم است که مؤلفِ آن اگر از جهت مطالب، شاگرد

صدرالدین قونوی است، از جهت سبک انشا، پیروِ احمد غزالی، صاحب سوانح است و به طوری که خود در دیباچهٔ لمعات می‌گوید: «این کلمه‌ای است چند در بیان مراتب عشق که بر سُنَنِ سوانح، به زبان وقت، املا کرده می‌آید تا آینهٔ معشوق‌نمای هر عاشق آید.»

جامی شرحی به نام اشعةاللمعات بر این کتاب نوشته و شرح و متن، مکرر به طبع رسیده است.

آثار منظوم صوفیه

به طوری که در صفحات گذشتهٔ این کتاب، مکرر صحبت شده است تصوّف همیشه با شعر و شاعری سر و کار داشته، حتی مؤلفاتِ منثور صوفیه نیز کمابیش رنگ شعر داشته است زیرا صوفی قبل از همه چیز اهل دل است و در فضای ذوق و خیال و عواطف و احساسات و خوابهای خوش شاعرانه در طَیَران است. بدیهی است بهترین زبانی که بتواند ترجمانِ دل و مبیّن احساسات درونی و شور و شوق و وجد و حال او شود، زبان احساسات یعنی شعر است.

تا قرن ششم، عقاید و آرای صوفیان متکی به قرآن و حدیث یا مکاشفه و شهودِ مشایخ و اقطاب بود. از قرن ششم به بعد، فلسفه و علم کلام در تصوّف نفوذ بسیار نموده و صدها اصطلاحات حکما و متکلمین وارد در کتب صوفیه شده و بسیاری از مسائل حکما مورد بحث و نظر اهل سلوک می‌گردد، از قبیل مسئلهٔ حقیقت خدا و عالم، و بحث در ذات و صفات الهی، و موضوع معرفت واقعی، و مسئلهٔ علت آفرینش و سِرِّ خلقت، و ربط حادث به قدیم، و مسئلهٔ وحدت وجود به شکل بحث فلسفی، و روح و بدن و نَفْس و عقل، و موضوع عالم صغیر و عالم کبیر، و اعمال و افعال و جبر و اختیار، و طبقه‌بندی عوالم و امثال این مسائل که تاکنون یا صحبتی از آن نمی‌شده و یا اگر می‌شده، به طور اتفاق بوده و در عرض کلام می‌آمده است و از این به بعد به صورت مسائل اساسی مورد بحث قرار می‌گیرد و با روش مخصوص

صوفیان، در بحث از آنها گفتگو می‌شود و تصوّف اساس علمی و فلسفی پیدا می‌کند و چنان‌که شرح آن گذشت، بتدریج زمینه برای محیی‌الدین ابن عربی و تصوّف علمی قرن هفتم تهیه می‌شود. واضح است که برای مسائل علمی و مباحثات فلسفی، زبانِ مناسب، نثر است و به همین جهت، به طوری که شرح آن گذشت، کتب نثری مهم در مواضیع صوفیانه به وجود آمد ولی بیان ذوقیات و وصفِ واردات قلبی و ابراز احوال و احساسات، با زبان دل، یعنی شعر سازگارتر و طبیعیتر بود. به اضافه، عشق و محبت و صفا و یکرنگی محور اساسی تصوّف شد، به این معنی که عارف سِرِّ آفرینش را با اصل: **کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف** بیان می‌کرد و رابطهٔ بین خدا و خلق را بر **یحبهم و یحبونه** استوار می‌ساخت و طریقهٔ خود را عشق قرار داده و «مذهب عاشق ز مذهبها جداست» می‌گفت.

حاصل آنکه، از مسائل علمی خشک که گذشت، برای بیان عواطف و احساسات و مراتب وجد و حال، زبان موافق و مناسب صوفی، شعر[۱] بود. حتی در تألیفات فلسفی صوفیه و مخصوصاً تألیفات فارسی، باز شعر و شاعری و تخیلات دلکش شاعرانه نفوذ بسیار داشته است و به این جهت است که خشکیِ زننده‌ای که در کتب علم محسوس است در مؤلفات صوفیه دیده نمی‌شود. مثلاً رسالهٔ سوانح‌العشاق و رسالهٔ عینیه‌ی احمد غزالی و لمعات

---

۱. غزالی در باب آثار سَماع و آداب آن و تأثیر شعر در برانگیزاندن حال وجد، می‌گوید جماعتی در مسئله‌ای از مسائل علم بحث و دعوی داشتند. ابوالحسین نوری در آن میان ساکت بود [و] ناگهان سر برآورده و این ابیات را برخواند:

رب و رقاء هتوف فی الضحی	ذات شجو صدحت فی فنن
ذکرت الفا و دهرا صالحا	و بکت حزنا فهاجت حزنی
فبکائی ربما ارقها	و بکاها ربما ارقنی
و لقد اشکو فما افهمها	و لقد تشکو فما تفهمنی
غیرأنی بالجوی اعرفها	و هی ایضا بالجوی تعرفنی

آنگاه غزالی می‌گوید که راوی گفته است که چون نوری این ابیات را خواند کسی در آن جمع نماند که بر نخاست و به وجد نیامد. این است تأثیر شعر در ایجاد وجد و شوق، در صورتی که خوض در علم، با آنکه علم جدّی و حق است، از چنین تأثیری عاجز است (احیاء العلوم، چاپ مصر، ج ۲، ص ۲۶۳).

شیخ عراقی و مرصادالعباد نجم الدین دایه که همه به نثر نوشته شده و موضوع آن رسایل و کتب، مسائل علمی و اساسی تصوّف است، از یک طرفْ عبارات [آن] کمابیش رنگ شعر گرفته و از طرف دیگر، در بیان مسائل، به حدّ وفور به اشعار بسیار شیوا تَمَثُّل جسته شده است.

تصوّف سرگرم به افکار معدودی است اما در طرز بیان و تعبیر، فوق‌العاده توانا و متنوع است و کمتر دعوت و تبلیغی در تاریخ ملل و نِحَلِ اسلام تا این اندازه بسط و توسعه یافته است. علت این نفوذ فوق‌العاده، قوّت تخییلی است که در نفوس مردم ایجاد کرده است، چه از راه معنی و چه به وسیلهٔ الفاظ و سبک‌گفتار، زیرا مسلّم است که اکثریت مردم به احساسات و عواطف و آنچه زاییدهٔ تخییل است مطیع‌ترند تا به منطق و استدلال علمی و آنچه مولود از تفکر و تدبّر است. گفته‌های منسوب به عرفای بزرگ، مثلاً آنچه از ابوسعید ابوالخیر نقل کرده‌اند، اگر تازگی هم نداشته باشد ولی به اندازه‌ای با شور و شوق و قوّت ایمان و تخییلات شاعرانه و از روی دل و با عواطف و احساسات گرم بیان شده که رنگ جدیدی یافته و دارای قوّت تأثیر خاصی شده است.

حاصل آنکه مسائل مربوط به دین و عقیده و مسلک و طریقه، وقتی در نفوس عامه جایگزین می‌شود که روی سخن با دل و احساسات آنها باشد، یعنی با زبان شعر و آنچه تخییل مستمع را برانگیزد و در او ایجاد قبض و بسط کند بیان شود.[1]

---

۱. شیخ سعدی در گلستان حکایتی نقل می‌کند که شاهد خوبی است برای تأثیر شعر در قلب شنونده و آن حکایت این است: «در جامع بعلبک وقتی کلمه‌ای چند همی‌گفتم به طریق وعظ با طایفهٔ افسردهٔ دل‌مردهٔ ره از عالم صورت به عالم معنی نبرده، دیدم که نَفَسَم در نمی‌گیرد و آتشم در هیزمِ تر اثر نمی‌کند. دریغ آمدم تربیت ستوران و آیینه‌داری در محلت کوران، ولیکن درِ معنی باز بود و سلسلهٔ سخن دراز، در این آیت که: و نحن اقرب الیه من حبل الورید، سخن به جایی رسانیده که گفتم:

دوست نزدیکتر از من به من است / وینت مشکل که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که او / در کنار من و من مهجورم

من از شراب این سخن سرمست و فُضالهٔ قدح در دست که رونده‌ای بر کنار مجلس گذر کرد و دور آخر در او اثر کرد و نعره‌ای زد که دیگران به موافقت او در خروش آمدند و خامان مجلس به جوش.»

این است که پیشوایان صوفیه، اضافه بر اینکه خود اهل احساس و شور بوده‌اند و طبعاً به شعر تمایل داشته‌اند، در مجالس وعظ و تذکیر و حَلَقات صوفیه عمداً به شعر استشهاد می‌جسته و تَمَثُّل به شعرا را شرط لازم تأثیر سخن می‌دانسته‌اند. به طوری که از کتاب اسرارالتوحید برمی‌آید، شیخ ابوسعید ابوالخیر در مجالس وعظ و تذکیر، غالباً به اشعار تَمَثُّل می‌جسته و این امر در آن عصر مخالف سیرت زاهدان بوده و به این جهت مورد تعرض شدید اهل ظاهر شد که چرا بر سر منبر، به جای قرآن و تفسیر و اخبار، بیت می‌گوید.[1]

در صفحات گذشته، از مجالس وجد و سَماع صوفیه و شیوع آن در بین غالب فِرَقِ متصوّفه صحبت کردیم و بدیهی است که مجالس وجد و سَماع تا چه اندازه در رونق شعر دخالت داشته است.

سلطان ولد، فرزند مولانا جلال‌الدین رومی، در ولدنامه، در وصف حال پدر خود و مجالس وجد و سَماع می‌گوید که مولانا مورد اعتراض فقها واقع شد و اهل ظاهر در مقام طعن و خرده گیری می‌گفتند که رفتار مولانا و اصحاب او، بر وفق شرع نیست و از جمله می‌گفتند:

حافظان جمله شعرخوان شده‌اند — به سوی مطربان روان شده‌اند
پیر و برنا سَماعْباره شدند — بر بُراقِ وَلا سواره شدند
وِرد ایشان شده‌ست بیت و غزل — غیر این نیستشان صلات و عمل
عاشقی شد طریق و مذهبشان — غیر عشق است پیششان هذیان

---

۱. رجوع شود به باب دوم اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۵۴، که می‌گوید در نیشابور مقدّم کرّامیان استاد ابوبکر اسحاق کرّامی و رئیس اصحاب رأی و روافض قاضی صاعد و تَبَع ایشان «محضری بنوشتند که اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی‌ای می‌کند و مجلس می‌دارد و در اثنای مجلس بر سر منبر بیت می‌گوید [و] تفسیر و اخبار نمی‌گوید ... و خلق به یکبار روی به وی نهاده‌اند و گمراه می‌گردند و بیشتر عوام در فتنه افتاده‌اند. اگر تدارک این نفرمایند، زود خواهد بود که فتنهٔ عام ظاهر شود. و این محضر را به غزنین فرستادند پیش سلطان، و از غزنین جواب نوشتند بر پشت محضر که ائمهٔ فریقینِ شافعی و ابوحنیفه بنشینند و تفحص حال او به جای آرند و آنچه از مقتضای شرع بر وی متوجه گردد، از حکم سیاست بر وجه مصلحت بر وی برانند.»

بسیاری از غزلیات و رباعیات مولانا جلال‌الدین رومی در مجالس وجد و سَماع گفته شده است. مثلاً غزلی که مطلع آن این است:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زرکوبی
زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی

در حال سَماع در مقابل دکانِ صلاح‌الدین زرکوب گفته شده است و نیز در مجلس سَماعی که صلاح‌الدین زرکوب در آن مجلس حاضر و در کنجی ایستاده بوده، غزلی به مطلع ذیل گفته شده است:

نیست در آخرزمان فریادرس   جز صلاح‌الدین صلاح‌الدین و بس[1]

علاوه بر این، هرکس به حدّ کافی در تراجم احوال صوفیه و شرح مخاطبات و محاورات و رسایل و کتب آنها تتبع کرده باشد، دیده است که اضافه بر آنکه جمله‌های نثری که به نام اشارات از عرفا منقول است خود نوعی از شعر است در بیان کلمهٔ مسائل تصوّف، تا چه اندازه از شعر استفاده شده است، به طوری که غالب کتب عرفا، از قبیل سوانح و لمعات و مرصاد العباد مزیّن به بهترین نمونه‌های شعر ممتاز است.

مقصود از این مقدمات آن است که تصوّف در اشاعهٔ شعر و عمومی شدن آن تأثیر فراوان داشته است. حتی می‌توان گفت که تصوّف، به شعر که در دورهٔ سامانیان و غزنویان در سایهٔ توجه امرا و ملوک، نشو و نما یافته و زندگانی تَبَعی و اتکالی داشته و ترقی و انحطاط آن تا اندازه‌ای تابع ترقی و انحطاط حامیان آن بوده و به اضافه دامنهٔ تخیلات و معانی شعر محدود به حدود معینی بوده است، زندگی استقلالی بخشیده و آن را هنر ملی کرده است و دامنهٔ تخیلات و معانی آن را فوق‌العاده وسیع ساخته است؛ به طوری که سنایی و عطار در دوره‌های ضعف و هرج و مرج اوضاع سیاسی، و جلال‌الدین رومی در دورهٔ تسلط مغول بزرگترین شاهکارهای شعری صوفیه را به وجود آورده‌اند.[2]

---

۱. رجوع شود به رسالهٔ تحقیق زندگانی مولانا جلال‌الدین رومی، تألیف دانشمند معظم آقای بدیع‌الزمان فروزانفر.

۲. رجوع شود به ص ۷۰۸ـ۶۸۹ کتاب حاضر.

خدمت بزرگ تصوّف به شعر فارسی، در وسعت دادن به معانی و موضوعات شعری است. مثلاً قبل از پیدا شدن اشعار صوفیه، وصفْ غالباً در پیرامون بهار و خزان و رزم و بزم و شکار شاهان و مضامین متفرع بر آنها بوده، ولی شعرای صوفی وصف واقعات و حالات و واردات عرفانی را به صورت مناظر مجسم ساخته‌اند.

یکی از نمونه‌های ممتاز شعر وصفی صوفیه، ترجیع‌بند سید احمد هاتف اصفهانی است که قسمتی از آن ذیلاً نقل می‌شود:

ای فدای تو هم دل و هم جان   وی نثار رَهَت همین و همان
دل فدای تو چون تویی دلبر   جان نثار تو چون تویی جانان
دل رهاندن ز دست تو مشکل   جان فشاندن به پای تو آسان
راه وصل تو راه پُرآسیب   درد عشق تو درد بی‌درمان
بندگانیم جان و دل بر کف   چشم بر حکم و گوش بر فرمان
گر دل صلح داری اینک دل   ور سر جنگ داری اینک جان
دوش از سوز عشق و جذبهٔ شوق   هر طرف می‌شتافتم حیران
آخر کار شوق دیدارم   سوی دیرمغان کشید عنان
چشمِ بَد دور خلوتی دیدم   روشن از نور حق نه از نیران
هر طرف دیدم آتشی کان شب   دید در طور موسی عمران
پیری آنجا به آتش‌افروزی   به ادب گِرد پیر مُغ‌بچگان
همه سیمین‌عِذار و گل‌رخسار   همه شیرین‌زبان و تنگ‌دهان
عود و چنگ و دف و نی و بربط   شمع و نقل و گُل و مِی و ریحان
ساقیِ ماه‌رویِ مشکین‌موی   مطربِ بذله‌گویِ خوش‌الحان
مُغ و مُغ‌زاده مؤبد و دستور   خدمتش را تمام بسته میان
من شرمنده از مسلمانی   شدم آنجا به گوشه‌ای پنهان
پیر پرسید کیست این گفتند   عاشقی بی‌قرار و سرگردان
گفت جامی دهیدش از مِی ناب   گرچه ناخوانده باشد این مهمان
ساقی آتش‌پرست آتش‌دست   ریخت در ساغر آتش سوزان
چون کشیدم نه عقل ماند و نه دین   سوخت هم کفر از آن و هم ایمان

مست افتادم و در آن مستی — به زبانی که شرح آن نتوان
این سخن می‌شنیدم از اعضا — همه حتی الوَرید و الشَریان

که یکی هست و هیچ نیست جز او
وَحدَهُ لا اله الا هو

دوش رفتم به کوی باده‌فروش — ز آتشِ عشقْ دل به جوش و خروش
محفلی نغز دیدم و روشن — میرِ آن بزم پیرِ باده‌فروش
چاکران ایستاده صف در صف — باده‌خواران نشسته دوش به دوش
پیر در صدر و مِی‌کِشان گِردش — پاره‌ای مست و پاره‌ای مدهوش
سینه بی‌کینه و درون صافی — دل پر از گفتگوی و لب خاموش
همه را از عنایت ازلی — چشم حق‌بین و گوش راست‌نیوش
سخنِ این به آن هَنیئاً لَک — پاسخِ آن به این که بادت نوش
گوش بر چنگ و چشم بر ساغر — آرزوی دو کَوْن در آغوش
به ادب پیش رفتم و گفتم — کی ترا دل قرارگاه سروش
پیر خندان به طنز با من گفت — کای تو را پیرِ عقل حلقه به گوش
تو کجا ما کجا ای از شرمت — دخترِ رَز به شیشه بُرقَع‌پوش
گفتمش سوخت جانم آبی ده — و آتش من فرو نشان از جوش
دوش می‌سوختم از این آتش — آه اگر امشبم بود چون دوش
گفت خندان که هین پیاله بگیر — سِتُدَم گفت هان زیاده منوش
جرعه‌ای درکشیدم و گشتم — فارغ از رنج عقل و زحمت هوش
چون به هوش آمدم یکی دیدم — مابقی سر به سر خطوط و نقوش
ناگهان از صَوامع ملکوت — این حدیثم سروش گفت به گوش

که یکی هست و هیچ نیست جز او
وَحدَهُ لا اله الا هو

و همچنین شعرِ داستانی، قبل از تصوّف عبارت بوده است از به نظم درآوردن حکایت آماده‌ای که غالباً به شکل یک داستان مسلسل درآمده، از قبیل شاهنامه و مثنوی ویس و رامین و قصص یوسف و زلیخا و وامق و عذرا و امثال آن، ولی شعرای صوفیه، مانند سنایی و عطار و مولانای رومی دست به

حکایات مختلف و متفرق زده و آنها را درهم آمیخته و به منظور بیان مسائل اساسی تصوّف، از هر حکایتی استفاده‌ای برده‌اند.

و همچنین موضوع خَمریّات، که خَمریّات صوفیه از حیث وسعت میدان و سبک بحث با خَمریّات شعرای غیر صوفی، از قبیل رودکی و دقیقی و منوچهری فرق بسیار دارد و خَمریّهٔ صوفی گاهی به اندازه‌ای در فضای وسیع خیال اوج گرفته و به حدی از حیث لفظ و معنی وسعت یافته که حدی بر آن متصور نیست.

الفاظ مِی و میخانه و خرابات و دیرمُغان و مُغ و مُغ‌بچه و پیرمُغان و اثر شراب و مستی و بی‌خودی و امثال آن، در مقام اشارهٔ به مسائل عارفانه، به نحوی به کار برده شده که هیچ شباهتی با خَمریّه‌های شعرای غیر صوفی ندارد[1] بلکه باید یکی از فنون مخصوص شعر فارسی شمرده شود و ما ذیلاً برای نمونه دو غزل از مولانا جلال‌الدین رومی و خَمریّهٔ معروف ابن فارض را در اینجا نقل می‌کنیم:

هَله ساقی قدحی دِه زِمِیِ رنگینم
تا که در دِیرِ مُغان روی حقیقت بینم
توبه بشکسته‌ام ای دل که به کام دل خود
دو سه روزی به در میکده خوش بنشینم
فارغ از توبه و زهد و وَرَع و تقوایَم
زانکه من مصلحت خویش در این می‌بینم
تَرکِ سالوسی و زَرّاقی و شیخی بکنم
تا دهد ساقیِ خُمخانه یکی در دینم

---

۱. هاتف در ترجیع‌بند معروف می‌گوید:

هاتف ارباب معرفت که گهی — مست خوانندشان و گه هشیار
از مِی و بزم و ساقی و مطرب — وز مُغ و دِیر و شاهد و زُنّار
قصد ایشان نهفته اسراری‌ست — که به ایما کنند گاه اظهار
پی بَری گر به رازشان دانی — که همین است سِرّ آن اسرار
که یکی هست و هیچ نیست جز او — وَحدَهُ لا اله الا هو

و نیز رجوع شود به اشعار منقول از گلشن راز، در ص ۸۹۸ـ۸۹۴ از کتاب حاضر.

چون بنوشم قدحِ راحِ مُرَوّح ز کفش
رَختِ زهد و وَرَع از صومعه بس برچینم
هَله ای شاهد رعنا ز در حجره درا
تا به روی تو شود شاد دل غمگینم
روی زیبای تو چون قبلهٔ اهل نظر است
گر بتابم رخ از این قبله یقین بی‌دینم
ساقیا جام مِیِ تلخ به شیرینی دِه
نیست حاجت به شِکَر هست سخن شیرینم
وقت صبح است برآ از سوی تبریز و بیار
هَله ای پیک صبا نامهٔ شمس‌الدینم

❊

ای شاهد سیمین‌ذَقَن در دِه شرابِ همچو زر
تا سینه‌ها روشن شود افزون شود نور نظر
کوریِ هشیاران بده آن جام سلطانی بده
تا جسم گردد همچو جان تا شب شود همچون سحر
چون خواب را در هم زدی در دِه شرابِ ایزدی
زیرا نشاید در کَرَم بر خلق بستن هر دو در
ای خورده جامِ ذوالمَنَن تَشنیع بیهوده مزن
زیرا که فازَمَن شَکَر زیرا که خابَ مَن کَفَر
ای تو مقیم میکده هم مستی و هم می زده
تَشنیعهای بیهُده چون می‌زنی ای بی‌گهر
خامش کن و دیگر مگو از باده و خُم درگذر
در روی آن ساقی بگو شو مست و بیش از یک نظر

خَمریّهٔ مشهور ابن فارض:

شربنا علی ذکر الحبیب مُدامةً سکرنا بها من قبل ان یخلق الکریم
لها البدر کأس و هی شمس یدیرها هلال و کم یبدو اذا مزجت نجم

ولو لاشذاها مااهتديت لحانها   ولو لاسناها ماتصوّرها الوهم
ولم يبق منها الدهر غير حشاشة   كانّ خفاها فی صدور النهی کتم
فان ذكرت فی الحی اصبح اهله   نشاوی ولاعارُ عليهم ولا اثم
و من بين احشاء الدّنان تصاعدت   ولم يبق منها فی الحقيقة الا اسمُ
و ان خطرت يوماً علی خاطر امری   اقامت به الا فراحُ و ارتحل الهم
ولو نظر الندمان ختم انائها   لاسكرهم من دونها ذلک الختم
ولو نضحوا منهاثری قبر ميتٍ   لعادت اليه الروح و انتعش الجسم
ولو طرحوا فی فئ حائط كرمها   عليلاً و قداشفی لفارقه السقم
ولو قرّبوا من حانها مقعداً مشی   و تنطق من ذكری مذاقتها البكم
ولو عبقت فی الشرق انفاس طيبها   و فی الغرب مزكوم لعادله الشمُ
ولو خضبت من كأسها كفُ لامسٍ   لما ضل فی ليل و فی يده النجم
ولو جُليت سراً علی اكمهٍ غدا   بصيراً و من راو وقها تسمع الصمُ
ولو انّ ركباً يمّموا ترب ارضها   و فی الركب ملسوع لماضرّه السمُ
ولو رسم الراقی حروف اسمها علی   جبين مُصاب جن أبرأه الرسم
و فوق لواء الجيش لو رقم اسمها   لاسكر من تحت اللوّا ذلک الرقم
تهذب اخلاق الندامی فيهتدی   بهاالطريق العزم من لالهُ عزم
و يكرم من لم يعرف الجود كفه   و يحلم عند الغيظ من لاله حلم
ولونال فدم القوم لثم فدامها   لاكسبه معنی شمائلها اللثم
يقولون لی صفها فأنت بوصفها   خبير اجل عندی باوصافها علم
صفاء ولا ماء و لطف ولا هواً   و نور و لا نار و روح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها   قديماً و لا شكل هناک و لا رسم
وقامت بها الاشياء ثم لحكمة   بها احتجبت عن كل من لاله فهم
وهامت بها روحی بحيث تمازجا   اتحاداً و لاجرم تخلله جرم
فخمر ولا كرم و آدم لی اب   و كرم ولا خمر ولی امها ام
و لطف الا و انی فی الحقيقة تابع   للطف المعانی و المعانی بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد   فارواحنا خمر و اشباحنا كرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها   و قبلية الابعاد فهی لها حتم
و عصر المدی من قبله كان عصرها   و عهد ابينا بعدها ولها اليتم

محاسن تهدی الماد حین لوصفها ‌ ‌ ‌ فیحسن فیها منهم النثر والنظم
ویطرب من لم‌یدرها عند ذکرها ‌ ‌ ‌ کمشتاق نعم کلما ذکرت نعم
و قالوا شربت الاثم کلاّ و انما ‌ ‌ ‌ شربت التی فی ترکها عندی الاثم
هنیئاً لاهل الدیرکم سکروا بها ‌ ‌ ‌ و ماشربوا منها ولکنهم هموا
و عندی منها نشوة قبل نشأتی ‌ ‌ ‌ معی ابداً تبقی و ان بلی العظم
علیک بها صرفاً و ان شئت مزجها ‌ ‌ ‌ فعدلک عن ظلم الحبیب هو الظلم
فدونکها فی الحان و استجلها به ‌ ‌ ‌ علی نغم الالحان فهی بها غنم
فماسکنت و الهم یوماً بموضع ‌ ‌ ‌ کذلک لم‌یسکن مع النغم الغم
و فی سکرة منها ولو عمر ساعة ‌ ‌ ‌ تری الدهر عبداً طائعاً ولک الحکم
فلاعیش فی الدنیا لمن عاش صاحیاً ‌ ‌ ‌ و من لم‌یمت سکراً بها فاته الحزم
علی نفسه فلیبک من ضاع عمره ‌ ‌ ‌ و لیس له فیها نصیب ولا سهم

دیگر از خصوصیات شعر صوفیه موضوع شَطَحات[۱] است که در صفحات

---

۱. در صفحات گذشته بعضی از شَطَحات صوفیه، از جمله از مولانا جلال‌الدین رومی نقل شد و اینک نمونه‌ای از شَطَحات شاه نعمت‌الله ولیّ نقل می‌شود:

عشق جانان من غذای من است ‌ ‌ ‌ این چنین خوش غذا برای من است
هر کسی را غذا بود چیزی ‌ ‌ ‌ نعمت‌الله من غذای من است
با تو گویم غذای من چه بود ‌ ‌ ‌ این غذا دیدن خدای من است
عقل بیگانه شد زما و برفت ‌ ‌ ‌ شاه عشق آمد آشنای من است
گر کسی در هوای جنّت هست ‌ ‌ ‌ جنّت و حور در هوای من است
دنیی و آخرت بود دو سرا ‌ ‌ ‌ دو سرای چنین نه جای من است
وصل و هجران که عاشقان گویند ‌ ‌ ‌ از فنای من و بقای من است
نور من عالمی منور کرد ‌ ‌ ‌ این همه روشن از ضیای من است

من دعاگوی نعمت‌اللهم
این چنین خوش دعا دعای من است

❊

جام گیتی‌نما به ما بخشید ‌ ‌ ‌ دولتی خوش به ما خدا بخشید
نظری کرد و گنج هر دو سرا ‌ ‌ ‌ پادشاهی به یک گدا بخشید
مِیِ خُمخانهٔ حُدوث و قِدَم ‌ ‌ ‌ ساقیِ مستِ ما به ما بخشید
دُردیِ دردِ دل بسی خوردیم ‌ ‌ ‌ عاقبت درد را دوا بخشید

←

گذشته به آن اشاره شد که صوفی از آنجا که خود را مظهر اَسما و صفات حق می‌داند، در مقام جذبه و شوق، هر دعوی را جایز می‌شمارد که نمونهٔ کامل آن در غزلیات مولانای رومی و شاه نعمت‌الله دیده می‌شود.

مهمتر از همه سبک غزل صوفی است که با غزل غیر صوفی فرق بسیار دارد، به این معنی که تصوّف رنگ مخصوصی به غزل زده و سبک خاصی به وجود آورده است.

→

نقد مجموع مخزن‌اسرار | کَرَم او به ما عطا بخشید
حاکم است او و هرچه خواست کند | کس نگوید که او چرا بخشید

نعمت‌الله به ما عطا فرمود
خوش‌نوایی به بینوا بخشید

❋

همه عالم فدای ما باشد | هرچه باشد برای ما باشد
فقر ما تاج سلطنت بخشد | شاه عالم گدای ما باشد
بود و نابود صورت و معنی | از فنا و بقای ما باشد
قبلهٔ عاشقانِ سرمستان | درِ خلوت‌سرای ما باشد
دردمندیم و دُرد می‌نوشیم | دُردِ دردش دوای ما باشد
لذت عمر جاودان دارد | هر که او مبتلای ما باشد

بندهٔ سیّد خراباتیم
دیگری کی به جای ما باشد

❋

جام گیتی نماست در نظرم | همه عالم به نور او نگرم
ساغر مِی مدام می‌نوشم | شادی عاشقان و غم نخورم
هر کجا رند سرخوشی بینی | قدمش بوسه دِه بجو خبرم
جامی مِی می‌نمایدم روشن | روی ساقی مدام در نظرم
یافتم مُلکِ صورت و معنی | لاجَرَم پادشاه بحر و بَرَم
دو جهان می‌کنم فدای یکی | چه کنم این رسیده از پدرم

بندهٔ سیّد خراباتم
پیش سلطان عشق معتبرم

❋

ما شاه جهانیم گدایی چه بُوَد | واصل به خداییم جدایی چه بُوَد
یاری که در آیینهٔ ما درنگرد | بیند که تجلّی خدایی چه بُوَد

به طوری که مکرر گفته‌ایم، تصوّف مذهب عشق و محبت است و از اصلِ مهمِ وحدت وجود هزارها معانی لطیفه گرفته و در غزل به کار برده است، از قبیل استغنای معشوق و نیاز عاشق، و عزت محبوب و ذِلّت طالب، و پاکبازی و خاکساری، و عجز و اِنکِسار، و ناله‌های جانسوز فراق، و نعره‌های مستانهٔ وصال، و سرگردانی در بادیهٔ طلب، و صلحِ کُل، و پشت پا زدن به دنیا و آخرت، و خوشی با غم و اندوه، و تسلیم و رضا و اَمثال آن، که با تعبیرات مختلف بیان شده است و سبک غزل‌سرایی صوفیه به حدی شایع شد که حتی بسیاری از غزل‌سرایان غیر صوفی صرفاً از باب اینکه تصوّف شعار رسمی غزل شده بود، پیروِ آن شدند.

این نکته را هم باید دانست که بعضی از شعرای صوفی، اسلوب دیگری در غزل آورده‌اند که شاید با غزل، به معنی خاص، چندان مناسب نیست و آن قِسم غزل عبارت است از نظمی مشتمل بر ذکر مطالب و عقاید و آرا و مقامات و حالات اهل سلوک و اصطلاحات صوفیه، به نحو روشن و آشکار، بدون توجه به اینکه مطالب به زبان استعارات و کنایات شاعرانه بیان شود. بهترین مثال این قِسم غزل، غزلیات شمس مغربی است.

شمس مغربی، از معاصرین خواجه حافظ، در غزلیات خود به حدی صریح و روشن است که هر خواننده‌ای بدون معطلی بر می‌خورد که مضامین و اقوال او عارفانه است. حتی در تمام دیوان او یک غزل نیست که خواننده را بین مَجاز و حقیقت سرگردان بگذارد و به طوری که جامی در نفحات‌الانس، در شرح حال او، نوشته است او به شیخ کمال خجندی عارف و شاعر مشهور معاصر خود اعتراض داشته که چرا اشعار او صریح نیست. از جمله جامی می‌گوید که مغربی «با شیخ کمال خجندی معاصر بوده و صحبت می‌داشته است. گویند که در آن وقت که شیخ این مطلع گفته بوده است:

چشم اگر این است و ابرو این و ناز و عشوه این
الوداع ای زهد و تقوی الفراق ای عقل و دین

چون به مولانا مغربی رسیده، گفته است که شیخ بسیار بزرگ است چرا شعری باید گفت که جز معنی مَجازی محملی دیگر نداشته باشد. شیخ آن را

شنیده است از وی استدعای صحبت کرده و خود به طبخ قیام نموده و مولانا نیز در آن خدمت موافقت کرده، در آن اثنا شیخ این مطلع را خوانده است و فرموده است که چشمْ عین است، پس می‌شاید که به لسانِ اشارت از عینِ قدیم که ذات است به آن تعبیر کنند و ابرو حاجب است، پس می‌تواند بود که آن را اشارت به صفات که حجاب ذات است دارند. خدمت مولانا تواضع نموده است و انصاف داده.»

ذیلاً برای نمونه بعضی از غزلیات او نقل می‌شود تا سبک گفتار او به دست بیاید:

من که در صورت خوبان همه او می‌بینم
تو مپندار که من روی نکو می‌بینم
نیست در دیدهٔ من هیچ مقابلْ همه اوست
تو قفا می‌نگری من همه رو می‌بینم
هر کجا می‌نگرد دیده بدو می‌نگرد
هرچه می‌بینم از او جمله بدو می‌بینم
تو به یک سوش نظر می‌کنی و من همه سو
تو ز یک سو و مَنَش از همه سو می‌بینم
مِیِ باقی‌ست که بی‌جام و سبو می‌نوشم
عکس ساقی است که در جام و سبو می‌بینم
گاه با جمله و گَه جمله از او می‌دانم
گاه او جمله و گَه جمله در او می‌بینم
بوی گلزارِ تو از باد صبا می‌شنوم
سروِ بستان تو را بر لب جو می‌بینم
مغربی آنکه تواَش می‌طلبی در خلوت
من عیان بر سر هر کوچه و کو می‌بینم

*

ما مهر تو دیدیم و ز ذرات گذشتیم   از جمله صفات از پی آن ذات گذشتیم
چون جمله جهان مظهر آیات وجودند   اندر طلب از مظهر و آیات گذشتیم

با ما سخن از کشف و کرامات مگویید چون ما ز سَرِ کشف و کرامات گذشتیم
دیدیم که اینها همگی خواب و خیال است مردانه از این خواب و خیالات گذشتیم
ای شیخ اگر جمله کمالات تو این است خوش باش کزین جمله کمالات گذشتیم
دردسرِ ارشاد ز ما دور کن ای پیر کز پیر و مریدی و ارادات گذشتیم
از خانقه و صومعه و زاویه رَستیم ز اوراد رهیدیم و ز اوقات گذشتیم
از مدرسه و درس و مقالات بِجَستیم و ز شُبهه و تشکیک و سؤالات گذشتیم
از کعبه و بتخانه و زُنّار و چَلیپا از میکده و کوی خرابات گذشتیم
اینها به حقیقت همه آفات طریقند اَلمِنَّةُ لِلّٰه که ز آفات گذشتیم
ما از پی نوری که بُوَد مشرق انوار از مغربی و کوکب و مِشکات گذشتیم

*

چو بحر نامتناهی‌ست دائماً مَوّاج
حجابِ وحدتِ دریاست کثرت امواج
جهان و هرچه در او هست جنبش دریاست
ز قَعرِ بحر به ساحل همی‌کند اخراج
دلم که ساحل دریای بی‌نهایتِ اوست
بُوَد مدام به امواجِ بحرِ او محتاج
علاج درد دلم غیر موج دریا نیست
چه طُرفه دَرد که موجش بُوَد دوا و علاج
به هر خَسی نرسد زین محیطْ دُرّ و گهر
یکی به خَس رسد از وی یکی به گوهرْ تاج
ازین محیط که عالَم به جَنبِ اوست سراب
مراست عَذبْ فُرات و تو راست مِلْح اُجاج
به لون و طعم اگر مختلف همی‌گردد
ز اختلافِ محل است و انحرافِ مزاج
هر آنچه مغربی از کائنات حاصل کرد
بکرد بحرِ محیطش به یک زمان تاراج

*

سبو بشکن که آبی نی سبویی | زخود بگذر که دریایی نه جویی
سفر کن از من و مایی که مایی | گذر کن از تو و اویی که اویی
چرا چون آس گِردِ خود نگردی | چو آب آشفته سرگردان چو جویی
پشیمانی بُوَد در هرزه گردی | پریشانی بُوَد در سو به سویی
تو باری از خود اندر خود سفر کن | به گِردِ عالَم اندر چند پویی
زخود او را طلب هرگز نکردی | اگرچه سالها در جستجویی
که را می‌بینی از خود می‌نپرسی | که را گم کرده‌ای آخر نگویی
کلاه فقر را بر سَر نیابی | مگر وقتی که تَرکِ سَر بگویی
کجا بر کوی او رفتن توانی | که طفلی در پیِ چوگان و گویی
تو یک رو شو که آیینه چو طومار | سیه‌رو گردد آخر از دورویی
نصیب ای مغربی از خوانِ وصلش | نیابی تا که دست از خود نشویی

*

دارد نشان یارم هر دلبری و یاری
بینم جمال رویش از روی هر نگاری
جز روی او نبینم از روی هر نگاری
نقشی از آن نگار است هر نقش و هر نگاری
عکسی از آن جمال است هر حُسن و هر جمالی
جز خط او نخوانم از خط هر عِذاری
او در دیار جانم بوده همیشه ساکن
من گشته در پی او سرگشته هر دیاری
چون یار در دل من دایم قرار دارد
پس از چه رو ندارد دل یک زمان قراری
چون دست برفشاند من جان بر او فشانم
نبود ز بهر جانان بهتر ز جان‌نثاری
گر می‌روی رها کن دل را به یادگارت
خوش باشد ار بماند از دوست یادگاری
بر جویبار گیتی بخرام تا بروید
از سروِ قامتِ تو هر سرو جویباری

روز شـــمار دانـــم کـــاندر حســاب نــایم
مـــن کــیستم کــه آیــم آن روز در شـــماری
روی تـــو را نـــیارم دیـــدن از آنکـــه بـــاقی‌ست
از رهگـــذار عـــالم بـــر دیـــده‌ام غـــباری
بـــا گـــلشن جـــمالش خـاری‌ست هـر دو عـالم
تـو کـی رسـی بـه گـلشن تـا نگـذری ز خـاری
تـــا کشــته نــیست هســتت بـر گـنج ره نـیابی
زان رو کـه تـا تـو هستی بـر گـنج اوست مـاری
بگـــذار مـــغربی را تـــا در مـــیان درآیـــد
تـــا تـــو در ایـــن مـــیانی از تـوست بـر کـناری

*

ساقیِ بـاقی کـه جـانم مست اوست / باده‌ای در داد کان بی‌رنگ و بـوست
بـــی‌دهن جـان بـاده‌ای را درکشـید / کاو منزه از خُـم و جـام و سبوست
نور مِی در جـان و در دل کـار کـرد / تا روی در اسـتخوان مـغز و پـوست
دیـدم از مستی چـو مسـتی را قـفا / عـــالمی را بـی‌قفا دیـدم کـه روست
چون حجاب مـا یـقین شـد مـرتفع / هر دو عالم را به کُل دیدم کـه اوست
مــهر بـود آن را کـه ذره خـوانـدمی / بحر بود آن را که می‌گفتم که جوست
زشت و نـیکو مـی‌نمود امـا نـبود / هر که را من گفتمی زشت و نکوست
هـــر کـــه را دشـمن هـمی‌پنداشتم / آخرالامرش چـو دیـدم بـود دوست
مغربی چـون اخـتلافی هـیچ نـیست / رو زبان درکش چه جای گفتگوست

*

دلی کـــه بـــا رخ و زلف تـو هـمنشین بـاشد
مـجرد از غـم و شـادی و کـفر و دیـن بـاشد
بُـــوَد ز کـــفر و ز اســـلام بـــی‌خبر آن دل
که زلف و روی توأش روز و شب قرین باشد
خِـــرَد ز بـــهر تـــفاخر ز خـــرمن آن کس
که خوشه‌چین تو بوده‌ست خوشه‌چین بـاشد

کـجا بـه مُـلکِ سلیمان و خـاتمش نگـرم
مـرا کـه مـملکت فـقر در نگـین بـاشد
مـرا کـه جـنّت دیـدار در درون دل است
چـه التـفات بـه دیـدار حـور عـین بـاشد
کـجا ز لذت دیـدار او خـبر یـابی
تـو را کـه مـیل بـه شـیر و بـه انگـبین بـاشد
به پیش دیدهٔ ما غیر و عین هـر دو یکـی‌ست
نـظر بـه عـین کـند آنکـه بـا یـقین بـاشد
بـدوز دیـده ز غـیر آنگـهی بـه عـین نگـر
به عـین کـی نگـرد هـر کـه غـیر ایـن بـاشد
بـیا و دیـده‌ای از مـغربی بـه وام سـتان
ببین که هرچه بگـفت او چـنین چـنین بـاشد

و همچنین برای نمونه از سبک و اسلوب اشعار صـوفیانه، بـعضی از اشـعار عربی مشاهیر مشایخ صوفیه را ذیلاً نقل می‌کنیم:

محیی‌الدین بن العربی گفته است:[۱]

الا یـا حـمامات الاراکـة و البـان — تـرفقن لاتـضعفن بـالشجو اشـجانی
تـرفقن لاتـظهرن بـالنوح و البکـا — خـفی صـباباتی و مکـنون احـزانـی
اطـارحـها عـند الأصـیل و بـالضحی — تـحیة مشـتاق و انـة هـیمان
تـناوحت الارواح فـی غـیضة الغـضا — فـمالت بـافنان عـلیّ فـافنانی
فمن لی بـجمع و المـحصب مـن منی — و من لی بـذات الائـل مـن لی بـنعمان
و جاءت من الشوق المبرح و الجوی — و مـن طـرق البـلوی الی بـافنان
تـطوف بـقلبی سـاعة بـعد سـاعة — بـوجد و تـبریح و تـلثم ارکـانی
کـماطاف خیرالنـاس بـالکعبة التـی — یـقول دلیـل العـقل فـیها بـنقصان
و قـبل احـجارا بـها و هـو نـاطق — و ایـن مـقام البیت مـن قـدر انسان
و کـم عـهدت أن لاتـجول و اقسمت — و لیس لمـخضوب وفـاء بـایمان

۱. نقل از دیوان ترجمان‌الاشواق محیی‌الدین ابن‌العربی.

و مـن اعـجب الاشیآء ظبی مُبرقع — یشـــیر بـعناب و یـؤمی بـاجفان
و مـرعاه مـابین الـترائب و الحشـا — و یـا عـجبا مـن روضـة وسـط نـیران
لقـد صـار قـلبی قـابلا کـل صورة — فـمرعیً لغـزلان و دیـر لرهـبان
و بـیت لاوثـان و کـعبة طـائف — و الواح تـوراة و مـصحف قـرآن
ادیـن بـدین الحب انـی تـوجهت — رکـائبه فـالدین دیـنی و ایـمانی
لنـا اسـوة فـی بشر هـند و اختها — و قـیس و لیـلی ثـم مـی و غـیلان

و نیز از محیی‌الدین ابن‌العربی است:

قـف بـالطلول الدارسـات بلعلع — وانـدب احـبتنا بـذاک البـلقع
قـف بـالدیار و نـادها مـتعجبا — مـنها بـحسن تـلطف بـتضجع
عـهدی بمثلی عـند بـابک قـاطفا — ثـمر القـدود و ورد روض ایـنع
کـل الذی یـرجو نـوالک امـطروا — مـاکـان بـرقک خـلبا الا معی
قـالت نـعم قـد کـان ذاک المـلتقی — فـی ظـل افـنانی بـا خـصب مـوضع
اذکـان بـرقی مـن بـروق مـباسم — والیـوم بـرقی بـرق ذالک الیـرمع
فـاعتب زمـانا مـالنا مـن حـیلة — فـی دفـعه مـاذنب مـنزل لعـلع
فـعذرتها لمـا سـمعت جـوابـها — تشکـو کـما اشکـو بـقلب مـوجع
و سألتـها لمـا رأیت ربـوعها — مسـری الریـاح الذاریـات الاربـع
هـل اخـبرتک ریـاحهم بـمقیلهم — قـالت نـعم قـالوا بـذات الاجـرع
حیث الخیام البـیض تشـرق بـالذی — تـحویه مـن تـلک الشـموس الطـلع

و ایضاً از او است:

حملن علی الیـعملات الخـدورا — و اودعن فـیها الدمـی و البـدورا
و او عـدن قـلبی ان یـرجـعوا — و هـل تـعدالخـود الا غـرورا
و حـیت بـعنابها للـوداع — فـاذرت دمـوعا تـهیج السـعیرا
فـلما تـولت و قـد یـممت — تـرید الخـورنق ثـم السـدیرا
دعـوت ثـبور اعـلی اثـرهم — فـردت و قـالت اتـدعو ثـبورا
فـلاتدعون بـها واحـدا — ولکـنما ادع ثـبور اکـثیرا
الا یـا حـمام الاراک قـلیلا — فـما زادک البـین الا هـدیرا

و نوحک یا ایهذا الحمام | یثیر المشوق یهیج الغیورا
یذیب الفؤاد یذود الرقاد | یضاعف اشواقنا و الزفیرا
یحوم الحمام لنوح الحمام | فنسأل منه البقاء یسیرا
عسی نفحة من صبا حاجر | تسوق الینا سحابا مطیرا
نرّوی بها انفساقد ظمئن | فما زاد سحبک الانفورا
فیا راعی النجم کن لی ندیماً | و یا ساهر البرق کن لی سمیرا
و یا راقد اللیل هنئته | فقبل الممات عمرت القبورا
فلو کنت تهوی الفتاة العروبا | لنلت النعیم بها و السرورا
تعاطی الحسان خمور الخمار | تناجی الشموس تناغی البدورا

و ایضاً از او است:

کل ما اذکره من طلل | او مغان او ربوع کل ما
و کذا ان قلتها اوقلت هو | فاشارات الیه او اما
و کذا ان قلت هوا و قلت هی | او هم او هن جمعا او هما
و کذا ان قلت قد انجدبی | قدر فی شعرنا او اتهما
و کذا الزهر اذا قلت بکت | و کذا الزهر اذا ماابتسما
او انادی لحداة یمموا | بانة الحاجر او ورق الحمی
او بدور فی خدور افلت | او شموس او هلال نجما
او بروق او رعود او صبا | او ریاح او جنوب او شما
او طریق او عقیق او نقی | او خیال او جبال او ربا
او نساء کاعبات نهّد | طالعات او شموس او دمی
کل ما اذکره ممّا جری | ذکره او شبهه ان یفهما
منه اسرار و انوار جلا | و عُلیً جاء بها رکب السما
لفؤادی او فؤاد من له | مثل مالی من شروط العلما
صفة قدسیة علویة | اعلمت ان لصدقی قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها | واطلب الباطن حتی تعلما

و نیز از او است:

لیت شعری هل دروا ای قلب ملکوا
و فؤادی لو دری ای شعب سلکوا
اترا هم سلموا ام تراهم هلکوا
حار ارباب الهوی فی الهوی و ارتبکوا

عمر بن فارض از معروفترین شعرای صوفیِ عربی‌زبان گفته:

هوالحب فاسلم بالحشاما الهوی سهل فمااختاره مضنیً به وله عقل
و عش خالیا فالحب راحته عناً و اوله سقمٌ و آخره قتل
ولکن لدّی الموت فیه صبابةً حیوة لمن اهوی علی بها الفضل
نصحتک علماً بالهوی و الذی اری مخالفتی فاختر لنفسک مایحلو
فان شئت ان تحیا سعیداً فمت به شهیداً و الا فالغرام له اهل
فمن لم‌یمت فی حبه لم‌یعش به و دون اجتناء النحل ماجنت النحل
تمسک بأذیال الهوی و اخلع الحیا و خلّ سبیل الناسکین و ان جلوا
و قل لقتیل الحب و فیت حقه و للمدّعی هیهات ماالکحل الکحل
تعرض قومٌ للغرام و اعرضوا بجانبهم عن صحتی فیه اعتلوا
رضوا بالامانی و ابتلوا بحظوظهم و خاضوا بحارالحب دعوی فماابتلوا
فهم فی السری لم‌یبرحوا من مکانهم و ماظعنوا فی السیر عنه و قدکلوا
وعن مذهبی لمااستحبوا العمی علی الهدی حسداً من عند انفسهم ضلوا
احبّة قلبی و المحبة شافعی لدیکم اذا شئتم بها اتصل الحبل
عسی عطفة منکم علی بنظرة فقد تعبت بینی و بینک الرُسل
احبای انتم احسن الدهرام اسا فکونوا کماشئتم انا ذلک الخل
اذا کان حظی الهجر منکم ولم یکن بعادُ فذاک الهجر عندی هو الوصل
و ماالصدّ الا الودّ مالم یکن قلیً و اصعب شیئی غیر اعراضکم سهلُ
و تعذیبکم عذب لدّی وجورکم علی بما یقضی الهوی لکم عدل
و صبری صبرُ عنکم و علیکم اری ابداً عندی مرارته تحلو
اخذتم فؤادی و هو بعضی فما الذی یضرکم لوکان عندکم الکل
نأیتم فغیر الد مع لم اروافیا سوی زفرة من حرّ نار الجوی تغلو
فسهدی حی فی جفونی مخلد و نومی بهامیت و دمعی له غسل

هوی طلّ مابین الطلول دمی فمن　　جفونی جری بالسفح من سفحه و بل
تباله قومی اذا رأونی متیماً　　و قالوا بمن هذا الفتی مسه الخبل
و ماذا عسی عنی یقال سوی غدا　　بنعم له شغل نعم لی بها شغل
و قال نساء الحی عنا بذکر من　　جفانا و بعد العزّ لذّله الذل
اذا انعمت نعم علیّ بنظرة　　فلااسعدت سعدی و لااجملت جمل
و قدصدئت عینی برؤیة غیرها　　و لثمُ جفونی تربها للصدا یجلو
و قدعلموا انی قتیل لحاظها　　فانّ لها فی کلّ جارحة نصلُ
حدیثی قدیمُ فی هواها و ماله　　کماعلمت بعدُ و لیس لها قبلُ
و مالی مثلُ فی غرامی بهاکما　　غدت فتنة فی حسنها مالها مثلُ
حرام شفا سقمی لدیها رضیت ما　　به قسمت لی فی الهوی و دمی حلُ
فحالی و ان ساءت فقد حسنت به　　و ما حطّ قدری فی هواها به اعلو
و عنوان ما فیها لقیت و ما به　　شقیت و فی قولی اختصرت و لم‌اغلُ
خفیت ضنی حتی لقد ضل عائدی　　و کیف‌تری العوّاد من لاله ظل
و ماعثرت عینُ علی اثری و لم　　تدع لی رسماً فی الهوی الا عین النجلُ
ولی همةُ تعلو اذا ماذکرتها　　و روحُ بذکراها اذا رخصت تغلو
جری حبها مجری دمی فی مفاصلی　　فاصبح لی عن کل شغل بها شغل
فنافس ببذل النفس فیها اخا الهوی　　فان قبلتها منک یا حبذّا البذل
فمن لم‌یجد فی حب نعم بنفسه　　ولو جاد بالدنیا الیه انتهی النجل
ولو لا مراعاة الصیانة غیرةً　　ولو کثروا اهل الصبابة اوقلوا
لقلت لعشاق الملاحة اقبلوا　　الیها علی رأیی و عن غیرها و لوّا
و ان ذکرت یوماً فخروا لذکرها　　سجودا و ان لاحت الی وجهها صلوّا
و فی حبها بعت السعادة بالشقا　　ضلالاً و عقلی عن هدای به عقل
و قلت لرشدی و التنسک والتقی　　تخلوا و ما بینی و بین الهوی خلوا
و فرغت قلبی عن وجودی مخلصا　　لعلی فی شغلی بها معها اخلو
و من اجلها اسعی لمن بیننا سعی　　واعدو ولا اغدو و لمن دابه العذل
فار تاح للواشین بینی و بینها　　لتعلم ماالقی و ما عندها جهل
و اصبو الی العذّال حباً لذکرها　　کانهم مابیننا فی الهوی رسلُ
فان حدثوا عنها فکلی مسامع　　و کلی ان حدثتهم السن تتلو

تخالفت الاقوال فینا تباینا / برجم ظنون بیننا مالها اصل
فشنع قوم بالوصال و لم‌تصل / و ارجف بالسلوان قوم و لم‌اسل
فما صدق التشنیع عنها لشقوتی / و قدکذبت عنی الاراجیف و النقل
و کیف ارجی وصل من لوتصورت / حماها المنی و هماً لضاقت به السبل
و ان وعدت لم‌یلحق الفعل قولها / و ان او عدت فالقول یسبقه الفعل
عدینی بوصل و امطلی بنجازه / فعندی اذا صح الهوی حسن المطل
و حرمة عهد بیننا عنه لم‌احل / و عقد بایدٍ بیننا ماله حل
لانت علی غیظ النوی و رضی الهوی / لدی و قلبی ساعة منک مایخلو
تری مقلتی یوماً تری من احبهم / و یعتبنی دهری و یجتمع الشمل
و مابرحوا معنی اراهم معی فان / نأوا صورة فی الذهن قام لهم شکل
فهم نصب عینی ظاهراً حیثما سروا / و هم فی فؤادی باطنا اینما حلوا
لهم أبداً منی حنو و ان جفوا / ولی ابداً میل الیهم و ان ملوا

و نیز از اشعار او است:

مابین معترک الاحداق و المهج / انا القتیل بلااثم و لاحرج
و دعت قبل الهوی روحی لمانظرت / عینای من حسن ذالک المنظر البهج
لله اجفان عین فیک ساهرة / شوقاً الیک و قلب بالغرام شج
و اضلع نحلت کادت تقومها / من الجوی کبدی الحری من العوج
و ادمع هملت لولا التنفس من / نارالهوی لم‌اکد انجو من اللجج
و حبذ افیک اسقام خفیت بها / عنی تقوم بها عند الهوی حججی
اصبحت فیک کما امسیت مکتئبا / و لم‌اقل جز عایا ازمة انفرجی
اهفو الی کل قلب بالغرام له / شغل و کل لسان بالهوی لهج
و کل سمع عن اللاحی به صمم / و کل جفن الی الاغفاء لم‌یعج
لاکان وجد به الاماق جامدة / و لاغرام به الاشواق لم‌تهج
عذّب بماشئت غیرالبعد عنک تجد / اوفی محب بمایرضیک مبتهج
وخذ بقیة ماابقیت من رمق / لاخیر فی الحب ان ابقی علی المهج
من لی باتلاف روحی فی هوی رشأ / حلو الشمائل بالارواح ممتزج
من مات فیه غراما عاش مرتقیا / مابین اهل الهوی فی ارفع الدرج

محجب لوسری فی مثل طرته   اغنته غرته الغرّا عن السرج
و ان ضللت بلیل من ذوائبه   اهدی لعینی الهدی صبح من البلج
و ان تنفس قال المسک معترفا   لعارفی طیبه من نشره ارجی
اعوام اقباله کالیوم فی قصر   و یوم اعراضه فی الطول کالحجج
فان نأی سائراً یا مهجتی ارتحلی   و ان دنا زائراً یا مقلتی ابتهجی
قل للذی لامنی فیه و عنفنی   دعنی و شانی و عدعن نصحک السمج
فاللوم لؤم و لم‌یمدح به احد   و هل رأیت محبا بالغرام هجی
یا ساکن القلب لاتنظر الی سکنی   و اربح فؤادک و احذر فتنة الدعج
یا صاحبی و انا البر الرؤوف و قد   بذلت نصحی بذاک الحی لاتعج
فیه خلعت عذاری و اطرحت به   قبول نسکی والمقبول من حججی
و ابیض وجه غرامی فی محبته   و اسود وجه ملامی فیه بالحجج
تبارک الله مااحلی شمائله   فکم اماتت و احیت فیه من مهج
یهوی لذکر اسمه من لج فی عذلی   سمعی و ان کان عذلی فیه لم‌یلج
و ارحم البرق فی مسراه منتسباً   لثغره و هو مستحی من الفلج
تراه ان غاب عنی کل جارحة   فی کل معنی لطیف رائق بهج
فی نغمة العود و النای الرخیم اذا   تألفا بین الحان من الهزج
و فی مسارح غزلان الخمائل فی   برد الاصائل و الاصباح فی البلج
و فی مساقط انداء الغمام علی   بساط نور من الازهار منتسج
و فی مساحب اذیال النسیم اذا   اهدی الی سحیراً اطیب الارج
و فی التثامی ثغرالکأس مرتشفا   ریق المدامة فی مستنزه فرج
لم‌ادر ماغربة الاوطان و هو معی   و خاطری این کنا غیر منزعج
فالدار داری و حبی حاضر و متی   بدا فمنعرج الجرعاء منعرجی
لیهن رکب سروالیلا و انت بهم   بسیرهم فی صباح منک منبلج
فلیصنع الرکب ماشاؤا بانفسهم   هم اهل بدر فلایخشون من حرج
بحق عصیانی اللاحی علیک و ما   با ضلعی طاعة للوجد من و هج
انظر الی کبد ذابت علیک جوی   و مقلة من نجیع الدمع فی لجج
و ارحم تعثرّ آمالی و مرتجعی   الی خداع تمنی الوعد بالفرج
واعطف علی ذل اطماعی بهل و عسی   و امنن علی بشرح الصدر من حرج

اهــلاً بــمالم اکــن اهــلاً لمــوقعه　　قــول المــبشر بــعد اليأس بــالفرج
لک البشــارة فــاخلع مــاعليک فـقد　　ذکـرت ثـم عـلی مـافيک مـن عـوج

و نيز از اشعار او است:

قــلبی يــحدثنی بــانک مــتلفی　　روحــی فـداک عـرفت ام لم‌تـعرف
لم‌أقض حـق هـواک ان کـنت الذی　　لم‌اقض فيه أسـی و مـثلی مـن يـفی
مــالی سـوی روحـی و بـا ذل نـفسه　　فــی حب مـن يـهواه ليس بـمسرف
فــلئن رضـيت بـها فـقد اسعفتنی　　يــا خــيبة المســعی اذا لم‌تسـعف
يــا مــانعی طـيب المـنام و مـانحی　　ثوب السـقام بـه و وجـدی المـتلف
عــطفا عـلی رمـقی و مـابـقيت لی　　من جسمی المضنی و قـلبی المـدنف
فــالوجد بـاق و الوصـال مـماطلی　　و الصــبر فــان و اللــقاء مســوفی
لم‌اخـل مـن حسدٍ عـليک فـلانضع　　سـهری بـتشنيع الخـيال المـرجـف
و اسأل نــجوم اللـيل‌ها زار الکـری　　جـفنی و کـيف يـزور مـن لم‌يـعرف
لاغــروان شــحت بـغمض جـفونها　　عــينی و ســحت بــالدموع الذّرف
و بماجری فـی مـوقف التـوديع من　　الم النــوی شـاهدت هـول المـوقف
ان لم‌يکـــن وصــلُ لديک فــعدبه　　أمـلی و مـاطل ان وعـدت و لاتـفی
فــالمطل مــنک لدی ان عــزّالوفـا　　يـحلو کـوصل مـن حـبيب مسعف
اهـــفو لأنـــفاس النســيم تــعلةً　　و لوجــه مـن نـقلت شـذاه تشـوفی
فــلعل نــار جــوانـحی بـهبوبها　　ان تـــنطفی و اودان لاتـــنطفی
يــا اهــل و دی انــتم أمـلی و مـن　　نــاداکـم يـا اهـل و دی قـد کـفی
عــود والمـا کـنتم عـليه مـن الوفـا　　کــرما فــانی ذلک الخــل الوفــی
و حــياتکم و حــياتکم قسـماً و فـی　　عــمری بــغير حــياتکم لم‌احـلف
لوان روحــی فــی يـدی و وهـبتها　　لمــبشری قــدر و مکـم لم‌انـصف
لانــحسبونی فــی الهـوی مـتصنعا　　کــلفی بکـم خـلق بــغير تکـلف
اخــفيت حــبکم فــاخفانی اســی　　حــتی لعـمری کـدت عـنی اختفی
و کـــتمته عــنیّ فــلو ابــديته　　لوجـدته اخـفی مـن اللـطف الخـفی
و لقـد اقـول لمـن تـحرش بـالهوی　　عــرضت نـفسک للـبلا فـاستهدف
انت القـــتيل بـــای مــن احــبة　　فاختر لنفسک فی الهوی من تصطفی

قل للعذول اطلت لومی طامعاً ان الملام عن الهوی مستوقفی
دع عنک تعنیفی و ذق طعم الهوی فاذا عشقت فبعد ذلک عنّف
برح الخفاء بحب من لو فی الدجی سفر اللثام لقلت یا بدر اختف
و ان اکتفی غیری بطیف خیاله فانا الذی بوصاله لااکتفی
لوقال تیهاقف علی جمر الغضا لوقفت ممتثلًا و لماتوقف
لاتنکر و اشغفی بمایرضی و ان هو بالوصال علیّ لمیتعطف
غلب الهوی فأطعت امر صبابتی من حیث فیه عصیت نهی معنفی
منی له ذل الخضوع و منه لی عزالمنوع و قوة المستضعف
الف الصدود ولی فؤاد لمیزل مذکنت غیر و داده لمیألف
یا ما امیلح کل مایرضی به و رضابه یا ماحیلاه بفی
لواسمعوا یعقوب ذکر ملاحة فی وجهه نسی الجمال الیوسفی
اولو رآه عائداً ایوب فی سنة الکری قدماً من البلوی شفی
کل البدور اذا تجلی مقبلاً تصبو الیه و کل قدّ اهیف
ان قلت عندی فیک کل صبابة قال الملاحة لی و کل الحسن فی
کملت محاسنه فلو اهدی السنا للبدر عند تمامه لمیخسف
و علی تفنن و اصفیه بحسنه یفنی الزمان و فیه مالم یوصف
و لقد صرفت لحبّه کلیّ علی یدحسنه فحمدت حسن تصرفی
فالعین تهوی صورة الحسن التی روحی بها تصبو الی معنی خفی
اسعد اخی و غنّنی بحدیثه و انثر علی سمعی حلاه و شنف
لأری بعین السمع شاهد حسنه معنی فأتخفنی بذاک و شرف
یا اخت سعد من حبیبی جئتنی برسالة ادیتها بتلطف
فسمعت مالم تسمعی و نظرت ما لمتنظری و عرفت مالم تعرفی
ان زاریو ما یا حشای تقطعی کلفا به اوسار یا عین اذرفی
ما للنوی ذنب و من اهوی معی ان غاب عن انسان عینی فهو فی

معروفترین اشعار صوفیانهٔ ابن فارض، قصیدهٔ تائیهٔ او است موسوم به «نظمالسلوک» که متجاوز از هفتصد و پنجاه بیت است و مشتمل است بر مسائل اساسی تصوّف و ذیلاً چند بیت از آن قصیده نقل می‌شود:

سقتنی حمیّا الحب راحة مقلتی   و کأسی محیا من عن الحسن جلّت
فأوهمت صحبی انّ شرب شرابهم   به سرّ سرّی فی انتشائی بنظرة
و بالحدق استغنیت عن قدحی و من   شمائلها لامن شمولی نشوتی
ففی حان سکری حان شکری لفتیة   بهم تمّ لی کتم الهوی مع شهرتی
و لماانقضی صحوی تقاضیت وصلها   و لم‌یغشنی فی بسطها قبض خشیة

*

منحت ولاها یوم لایوم قبل ان   بدت عند أخذ العهد فی اولیتی
فنلت و لاها لابسمع و ناظر   ولا باکتساب و اجتلاب جبلة
و همت بها فی عالم‌الامر حیث لا   ظهور و کانت نشوتی قبل نشأتی
فافنی الهوی ما لم‌یکن ثم باقیا   هنامن صفات بیننا فاضمحلت
فألفیت ماالقیت عنی صادراً   الی و منی و اراداً بمزیدتی
و شاهدت نفسی بالصفات التی بها   تحجبت عنی فی شهودی و حجبتی

*

فکن بصراً و انظر و سمعاً وعه و کن   لساناً و قل فالجمع اهدی طریقة
و لاتتبع من سوّلت نفسه له   فصارت له امّارة و استمرت
ودع ماعداها واعدنفسک فهی من   عداها وعد منها بأحصن جُنة
فنفسی کانت قبل لوامة متی   اطعها عصت اواعص عنها مطیعتی
فأوردتها ما الموت ایسر بعضه   و اتعبتها کیما تکون مریحتی
فعادت و مهما حملته تحملته   منی و ان خففت عنها تأذت
و کلفتها لابل کفلت قیامها   بتکلیفها حتی کلفت بکلفتی
و اذهبت فی تهذیبها کل لذة   بابعادها عن عادها فاطمأنت
و لم‌یبق هول دونها مارکبته   و اشهد نفسی فیه غیر زکیة
و کل مقام عن سلوک قطعته   عبودیة حققتها بعبودة
و کنت بها صبّاً فلماترکت ما   ارید ارادتنی لها و احبّت
فصرت حبیباً بل محبا لنفسه   و لیس کقول مرّ نفسی حبیبتی
خرجت بها عنی الیها فلم اعد   الی و مثلی لایقول برجعة

وافردت نفسی عن خروجی تکرماً فلم ارضها من بعد ذاک لصحبتی
و غیبت عن افراد نفسی بحیث لا یزاحمنی ابداء وصف بحضرتی
وها انا ابدی فی اتحادی مبدئی وانهی انتهائی فی تواضع رفعتی
جلت فی تجلیها الوجود لناظری ففی کل مرئیّ اراها برؤیة
واشهدت غیبی اذبدت فوجدتنی هنالک ایّاها بجلوة خلوتی
و طاح وجودی فی شهودی و بنت عن وجود شهودی ما حیا غیر مثبت
و عانقت ماشاهدت فی محو شاهدی بمشهده للصحو من بعد سکرتی

تائیهٔ معروف دیگری از ابن فارض در مواضیع عرفانی هست که در مقابل تائیهٔ مذکور که «تائیهٔ کبری» یا «نظم‌السلوک» نامیده شده است «تائیهٔ صغری» نامیده می‌شود و ذیلاً چند بیت از این تائیه که مشتمل بر یکصد و سه بیت است نقل می‌شود:

نعم بالصبا قلبی صبا لاحبتی فیا حبذا ذاک الشذا حین هبت
سرت فأسرّت للفواد غدیة احادیث جیران العذیب فسرت
مهینمة بالروض لدن رداؤها بها مرض من شأنه برء علتی
لها باعیشاب الحجاز تحرُّش به لابخمر دون صحبی سکرتی
تذکرنی العهد القدیم لانها حدیثة عهد من اهیل مودتی

*

الا فی سبیل الحب حالی و ماعسی بکم ان الاقی لو دریتم احبتی
اخذتم فؤادی و هو بعضی فماالذی یضرکم ان تتبعوه بجملتی

*

کانی هلال الشک لولاتأوهی خفیت فلم تهد العیون لرؤیتی
فجسمی و قلبی مستحیل و واجب و خدی مندوب لجائز عبرتی
و قالوا جرت حمراً دموعک قلت عن امور جرت فی کثرة الشوق قلت
نحرت لضیف الطیف فی جفنی الکری قری فجری دمعی دماً فوق و جنتی

یکی از قصاید صوفیانهٔ معروف، قصیده‌ای است به نام «النوادرالعینیه فی بوادرالغیبیه» از عبدالکریم بن ابراهیم بن عبدالکریم جیلی[۱]، مؤلف کتاب الانسان‌الکامل فی معرفة الاواخر والاوائل[۲]، مرکّب از پانصد و سی و چهار بیت که سی و شش بیت آن را جیلی در کتاب انسان‌الکامل خود در چند مورد شاهد آورده است.

قصیدهٔ عینیهٔ مذکور، جزو یک مجموعهٔ خطی است که در کتابخانهٔ موزهٔ بریطانیه در لندن محفوظ است و آن مجموعه مرکّب است از بیست و هفت رساله از مؤلفین مختلف در مواضیع عرفانی، و رسالهٔ چهاردهم این مجموعه عبارت است از شرح عبدالغنی نابلسی بر قصیدهٔ عبدالکریم جیلی[۳] و مطلع آن قصیده این است:

فؤاد به شمش المحبة طالع	و لیس لنجم العذل فیه مواقع

چون عینیهٔ مذکور مشتمل بر رئوس مسائل عارفانه‌ای است که جیلی در کتاب الانسان‌الکامل مدوّن ساخته است، ذیلاً یکصد و هفت بیت آن را نقل می‌کنیم.[۴]

اذا قیل قل لاقلت غیر جمالها	و ان قبیل الا قلت حسنک شائع
اصلی اذا صلی الانام و انما	صلاتی بانی لاعتزازک خاضع
اکبر فی تحریم ذاتک عن سوی	واسمک تسبیحی اذا انارا کع
اقوم اصلی ای اقوم علی الوفا	بانک فرد واحد الحسن جامع
و اقرأ من قرآن حسنک آیة	فذلک قرآنی اذا انا خاشع
و اسجد ای افنی و افنی عن الفنی	و اسجد اخری و المتیم والع
فدینی و اسلامی و تقوای اننی	لحسنک فانّ لاتمارک طائع

---

۱. جیلی در اول محرّم سنهٔ هفتصد و شصت و هفت متولد شده و در حدود هشتصد و پنج وفات یافته است.

۲. کتاب مذکور در سنهٔ ۱۲۹۳ هجری قمری در مطبعهٔ بولاق مصر به طبع رسیده است.

۳. رجوع شود به ذیل فهرست نسخ خطی عربی کتابخانهٔ موزهٔ بریطانیه، تألیف ریو، شمارهٔ ۲۴۵.

۴. این ابیات منقول است از کتاب مطالعات در تصوّف اسلامی تألیف مستشرق معروف انگلیزی [انگلیسی] رینولد الن نیکلسون.

و قلبی مذابقاه حسنک عنده ‌‌ تحیاته منک الیکم تسارع
صیامی هو الامساک عن رؤیة السوی ‌‌ و فطری انی نحو وجهک راجع
تجلی حبیبی فی مرائی جماله ‌‌ ففی کل مرأی للحبیب طلائع
فلما تبدی حسنه متنوعاً ‌‌ تسمی باسماء فهنّ مطالع
فأبرز منه فیه آثار وصفه ‌‌ فذلکم الاثار ما هو صانع
فاوصافه والاسم والاثر الذی ‌‌ هوالکون عین الذات والله جامع
فماثمّ من شیئی سوی الله فی الوری ‌‌ ولاثمّ مسموع ولاثمّ سامع

*

حقائق ذات فی مراتب حقّه ‌‌ تسمّی بأسم الخلق و الحق واسع
و فی فیه من روحی نفخت کفایة ‌‌ هل الروح الا عینه یا منازع
و نزّهه عن حکم الحلول فماله ‌‌ سوی والی توحیده الأمرُ راجع
فیا احدی الذات فی عین کثرة ‌‌ و یا واحد الاشیاء ذاتک شائع
تجلیت فی الاشیاء حین خلقتها ‌‌ فها هی میطت عنک فیها البراقع
قطعت الوری من ذات نفسک قطعة ‌‌ و لم‌تک موصولاً و لافصل قاطع
ولکنما احکام رتبتک اقتضت ‌‌ الوهیة للضد فیها التجامع
فأنت الورا حقاً و انت امامنا ‌‌ و انک مایعلو و ماهو واضع
و ماالخلق فی التمثال الاکثلجة ‌‌ و انت بها الماء الذی هو تابع
فماالثلج فی تحقیقنا غیر مائه ‌‌ و غیران فی حکم دعته الشرائع
ولکن بذوب الثلج یرفعه حکمه ‌‌ و یوضع حکم الماء والأمر واقع
و کن ناظراً فی القلب صورة حسنه ‌‌ علی هیئته المنقوش تظهر طالع
فقد جاء فی نفس الحدیث تخلقوا ‌‌ باخلاقه ما للحقیقة مانع
فها هو سمع بل لسانُ یدُلنا ‌‌ به هکذا بالنقل اخبر شارع
فعمّ قوانا و الجوارح کونه ‌‌ لساناً و سمعاً ثم رجلاً تسارع
ولسنا سوی تلک الجوارح و القوی ‌‌ هو الکل منا مالقولی دافع
و یکفیک ما قدجاء فی الخلق انه ‌‌ علی صورة الرحمن آدم واقع
ولو لم‌یکن فی وجه آدم نوره ‌‌ لماسجد الأملاک و هی خواضع
ولو شاهدت عین لابلیس وصفه ‌‌ علی آدم لم‌یعص و هو مطاوع

ولکن جری المقدور فهو علی عمیً — عن العین اذا حالت هناک موانع
فلاتک من ابلیس فی شبه ستره — ودع قیده العقلی فالعقل رادع
و غص فی بحار الاتحاد منزّها — عن المزج بالاغیاران انت شاجع

*

فلاتک محجوباً برؤیة حسنه — عن الذات انت الذات انت المجامع
فعینک شاهدها بمحتد اصلها — فانّ علیها للجمال لوامع
انیتک اللائی هی القصد و المنی — بها الامر مرموز و حسنک بارع
و نفسک تحوی بالحقیقة کل ما — اشرت بحد القول ما انا خادع
تهن بها و اعرف حقیقتها فما — کعرفانها شیی لذاتک نافع
فحقق و کن حقاً فانت حقیقة — بحقک والمخلوق بالذات جامع
و وحّده فی الاشیاء فهو منزّه — و خلف حجاب الکون للنور ساطع
و لاتطلبن فیه الدلیل فانه — ورآء کتاب العقل تلک الوقائع
ولکن بایمان و حسن تتبع — اذا قمت جائتک الامور توابع
وها اناذا انبئک عن سبل الهدی — و افصح عما قدحوته المشارع
اقص حدیثاً تم لی من بدایتی — لنحو انتهآء علمه لک نافع
برزت من النور الالهی لمعةً — بحکمة ترتیب قضتها البدائع
الی سقف عرش الله فی افق العلا — و منه الی الکرسی جئت أسارع
الی القلم الأعلی و لی منه برزةٌ — الی اللوح لوح الامر و الحق واسع
الی الهباء السامی و قبل مکرّماً — نزلت الهیولی و للخلق جامع
هناک تلقتنی العناصر حکمةً — و منها أحلتنی حلاها الطبائع

*

فهذا نزول الجسم من عند ربه — و للروح تنزیل مجازی متابع
و ذلک ان الروح فی المرکز الذی — لها هو روح الحق فافهم أسامع
و لیس لها فیه هبوطُ منزّل — و لیس لها فیه صعودُ مرافع
ولکن فی تعیینا بمحضص — تنزه عن حکم بأن هو شائع
و ذلک للارواح خلق حقیقةً — و ذلک تنزیل لها و قواطع

ففی المثل المفروض منه ترتبت　　مراتبه حتی بدا متناوع
فیبرزفی حکم المرآءة للوری　　تجلیه و المقدور اذ ذاک طالع
فتنویعها ذاک التجلی هو الذی　　نسمیه روحاً و هو بالنفخ واقع
و اِلا فلا اسم له غیر ربنا　　و لیس له الا الصفات مواضع
تنزّه ربی عن حلول بقدسه　　و حاشاه ما بالاتحاد مواقع

*

و ان نزول الجسم للخلق فی الثری　　سواء ولکن بعد ذاک تناوع
فمن سبقت لله فیه عنایة　　فغیر مکوث فی التراب یسارع
و من ابعدته السابقات فانه　　له بین نبت و التراب تراجع
فقدیک عشباً ثم ترعاه دابة　　و یشزب اذیفنی و یخضر ضارع
علی قدر تکرار التردد بعده　　لینسی عهوداً بالحمی و وقائع
و عند مرور النفس فی کل منزل　　سینقش فیها منه طبعا طبائع
فتظهر نفس المرء کاملة البها　　و من نسخة الاکوان فیها خلائع
لتذکر بالمشهود غایة امرها　　فیرجع للاوطان من هو راجع
رأیت قیامی راجعاً نحو ربه　　فقهقر منی للحبیب مراجع
فعاینت انی کنت فی العلم ثابتاً　　وللحق علم الحق فی الحکم تابع
و بالعلم فالمعلوم ایضاً فملحق　　و لیس لهذا الحکم لی العقل رادع
فحینذ حقّقت انّی نفحة　　من الطیب طیب الله فی الخلق ضائع
و ماالنشر غیر المسک فافهم اشارتی　　و یغنیک فی التصریح للسرّ ذائع

*

و سلمت نفسی حین اسلمت للقضا　　و مالی مع هذا الحبیب تنازع
فطوراً ترانی فی المساجد عاکفاً　　و انی طوراً فی الکنائس راتع
ارانی کالآلات و هو محرکی　　انا قلم و اقتدار اصابع
و لست بجبریّ ولکن مشاهد　　فعال مرید ماله من یدافع
فآونة یقضی علیّ بطاعة　　و حیناً بماعنه نهتنا الشرائع
لذاک ترانی کنت اترک امره　　و آتی الذی ینهاه و الجفن دامع

ولی نکـــتة غـرا هـــنا ســاقولها　　و حـــق لهـــا ان تـرعویها المسامع
هـــو الفـــرق مـابین الولی و فـاسق　　تـــنبه لهـــا فـــالامرفیه فـظائع
و مـــا هـــو الا انــه قــبل وقـعه　　یـخبر قــبلی بــالذی هـــو واقـــع
فأجـنی الذی یـقضیه فـیّ مـرادهـا　　و عـــینی له قــبل الفــعال تـطالع
و کـــنت اری مــنها الارادة قبل مـا　　اری الفــعل مــنی و الاسیر مـطاوع
فـــانی الذی تـهواه مـنی و مهجتی　　لذلک فــی نــار حــوتها الاضالع
و ان کنت فی حکم الشـریعة عـاصیاً　　فــانی فــی حکــم الحــقیقة طائع
انـــا الحــق و التـحقیق جـامع خـلقه　　انـا الذات و الوصــف الذی هـو تـابع
فـــاحوی بـذاتـی مـاعلمت حـقیقةً　　و نـــوری فــیما قــداضــاء فـلامع
و یسمع تسـبیح الصـوامت مسمعی　　و انـــی الاســـرار الصــدور أطـــالع
و أعلم مـا قـدکان فـی زمـن مـضی　　و حـــالاً و أدری مـــاأراه مـــضارع

*

و انـــظر تـحقیقاً بـعینی مـحققاً　　قصور جنان الخلد و هـی قـلائع
و اتـقن عـلماً بـالاحاطة جـملة　　لاوراق اشــجار هـــناک ایـانع
و کل طباق فی الجـحیم عـرفتها　　و اعرف اهـلیها و مـنّ ثـم واقـع
و انواع تـعذیب هـناک عـلمتها　　و اهـــوالهـا طـراً و هـنّ فـظائع
و املاکها حقاً عـرفت ولم یکـن　　عـــلیّ بـــخاف مـا له انـا صـانع
و کلّ عـذاب ثـمّ ذقت و لم‌اقـل　　أخشـی و انـی للـمقامین جـامع
و کـــلّ نـــعیم انـــنی لمـــنّعم　　بـه وهـولی مـلک و مـاثمّ رادع

*

و أفـــنی اذا شــئت الانـام بـلمحة　　و أحیی بـلفظ مـن حـوته البـلاقع
و اجمع ذرات الجسوم مـن الثـری　　و أنشـــی کـما کـانت و انـی بـادع

*

و انیّ علی هـذا عـن الکـل فـارغ　　و لیس بـــه لی هـــمة و تـــنازع
و وصفی حقاً فوق مـا قـد وصـفته　　و حاشای من حصر و مالی قـاطع

و انیّ علی مقدار فهمک واصف　　والا فلی من بعد ذاک بدائع
و ثم امورٌ لیس یمکن کشفها　　بها قلّدتنی عقد هن الشرائع
قفوت بها آثار احمد تابعاً　　فاعجب لمتبوع و ما هو تابع
نبی له فوق المکانة رتبة　　و من عینه للناهلین منابع

اکثر غزل‌سرایان صوفیه طوری سخن عاشقانه را بیان کرده‌اند و مخصوصاً در وصف مِی و معشوق، به قدری خصوصیات طبیعی مطلب را شرح داده‌اند که خواننده بین معنی حقیقی این کلمات و معنی مَجازی سرگردان می‌شود.
این نکته را نیز باید در نظر داشت که، چنان‌که سابقاً به آن اشاره شد، سعهٔ مشرب صوفی و مخصوصاً صوفیهٔ ایران و بالاخص صوفیهٔ بعد از نجم‌الدین کبری زیاد بوده و با عالم مَجاز بیگانه نبوده و بعضی از آنها عشق جسمانی و طبیعی را از طرق ورود به عالم عشق حقیقی می‌شمرده‌اند و المجاز قنطرة الحقیقه می‌گفته‌اند و بنا به گفتهٔ جامی از قول بعضی از بزرگان عرفا:

> نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل آن کس بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کَوْنیِ حسی مشاهده کند به بصر، همچنان‌که مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی به بصیرت، و جمال با کمال حق سبحانه دو اعتبار دارد: یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی و عارف این جمال مطلق را در فنای فی‌الله سبحانه مشاهده تواند کرد و یکی دیگر مقیّد و آن از حکمِ تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه. پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند و آن جمال را جمال حق داند متنزل شده به مراتب کَوْنیه، و غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که به خوبان ننگرد تا به هاویهٔ حیرت در نماند.

شعرای صوفی از اَشکال شعر، بیشتر به غزل و رباعی و مثنوی پرداخته‌اند و قصیده در بین آنها کمتر متداول بوده است زیرا قصیده معمولاً شعر درباری و برای مدیحه و حماسه و فتح‌نامه و امثال آن رایج بوده است و مناسبت با حال صوفی و خانقاه او نداشته است.

مَع‌هذا بعضی قصیده‌سرایان بزرگ در شعرای قدیم صوفیه بوده‌اند، از قبیل سنایی و خاقانی در بعضی از قصاید، و ما ذیلاً بعضی از قصاید سنایی را به عنوان نمونهٔ قصاید ممتاز صوفیه نقل می‌کنیم:

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نِه، نَه اینجا باش و نَه آنجا
به هرجَ از راه دور افتی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرجَ از دوست وامانی چه زشت آن نقش و چه زیبا
گواه رهرو آن باشد که سردش یابی از دوزخ
نشان عاشق آن باشد که خشکش بینی از دریا
نبود از خاریِ آدم که خالی گشت ازو جنّت
نبود از عاجزی وامِق که عَذرا ماند از و عَذرا
سخن کز روی دین گویی چه عِبرانی چه سُریانی
مکان کز بهر حق جویی چه جابُلقا چه جابُلسا
شهادت گفتن آن باشد که هم ز اول در آشامی
همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ‌آسا
نیابی خار و خاشاکی در این ره چون به فراشی
کمر بست و به فرق اِستاد در حرف شهادت «لا»
چو «لا» از حدّ انسانی فکندت در ره حسرت
پس از نور الوهیّت به الله آی از الا
ز راه دین توان آمد به صحرای نیاز ارنی
به معنی کی رسد مردم گذر ناکرده بر اسما
درون جوهر صفرا همه کفر است و شیطانی
گرت سودای دین باشد قدم بیرون نِه از صفرا
چه مانی بهر مُرداری چو زاغان اندرین پستی
قفس بشکن چو طاووسان یکی بَر پَر برین بالا
عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد
که دارالملک ایمان را مجرّد بیند از غوغا

عجب نَبْوَد گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی
که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا
بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی
که اِدریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما
به تیغ عشق شو کُشته که تا عمر ابد یابی
که از شمشیر بویحیی نشان نَدْهَد کس از اِحیا
چه داری مِهرِ بدمِهری کزو بی‌جان شد اسکندر
چه بازی عشق با یاری کزو بی‌مُلک شد دارا
گرت سودای آن باشد کزین سودا برون آیی
زهی سودا که خواهی یافت فردا از چنین سودا
سر اندر راه مُلکی نه که هر ساعت همی‌باشی
تو همچون گوی سرگردان و ره چون پهنه بی‌پهنا
تو در کشتی فکن خود را مپای از بهر تسبیحی
که خود روحُ‌القدس گوید که بسم‌الله مجراها
اگر دینت همی‌باید ز دنیادار پی بگسل
که حرصش با تو هر ساعت بُوَد بی‌حرف و بی‌آوا
همی‌گوید که دنیا را به دین از دیو بخریدم
اگر دنیا همی‌خواهی بده دین و بِبَر دنیا
ببین باری که هر ساعت ازین پیروزه‌گون خیمه
چه بازیها برون آرد همی این پیر خوش‌سیما
تو را دنیا همی‌گوید که دل در ما نبندی به
تو خود می‌پند ننیوشی ازین گویای ناگویا
گر از آتش همی‌ترسی به مال کس مشو غرّه
که اینجا صورتش مال است و آنجا شکلش اژدرها
از آتش دان حواست را همیشه مستی و هستی
ز دوزخ دان نهادت را همماره مولد و منشأ
پس اکنون گر سوی دوزخ گرایی بس عجب نَبْوَد
که سوی کُلِّ خود باشد همیشه جنبش اجزا

گـر امـروز آتش شـهوت بکُشـتی بـی‌گمان رَستی
وگـر نـه تَـفِّ ایـن آتش تـو را هـیزم کند فـردا
تـو از خـاکـی بسان خـاک تـن در دِه دریـن پستی
کـه تـا گـردی چـو جـان و عـقل هـم والی و هـم والا
که تا پست است خاک اینجا هـمه نـفع است بـی‌نکبت
بـلای دیـده‌ها گـردد چـو بـالا گـیرد از نکبا
ز بـادِ فـقه و بـادِ فـقر دیـن را هـیچ نگشـاید
مـیانْ دربـند کـاری را کـه ایـن رنگ است و آن آوا
مگـو مـغرور غـافل را بـرای امـن او نکـته
مـده مـحرور جـاهل را ز بـهر طـبع او خـرما
چو علمت هست خدمت کن چو دانایان کـه زشت آیـد
گـرفته چـینیان اِحـرام و مکّـی خـفته در بَـطحا
نـه صـوت از بـهر آن آمـد کـه سوزی مِزهَرِ زُهره
نـه حـرف از بـهر آن آمـد کـه دزدی چـادر زهـرا
تـو را تـیغی بـه کـف دادنـد تـا غـزوی کـنی بـا خـود
نـه چـون از خـود سپر سازی بـمانی زنـده در هِـیجا
بـه نـزدِ چـون تـو بـی‌حسی چـه دانـایی چـه نـادانـی
به دستِ چون تـو نـامردی چـه نـرمِ آهـن چـه روهـینا
تـو را بس نـاخوش است آواز لیکـن انـدرین گـنبد
خـوش‌آوازت هـمی‌دارد صـدای گـنبد خَـضرا
ولی آنگـه خـجل گـردی کـه استادی تـو را گـوید
کـه بـا داوود پـیغمبر رَسـیلی کـن دریـن صـحرا
تو چون موری و این راه است همچون مـوی بت‌رویـان
مـرو زنـهار بـر تـقلید و بـر تـخمین و بـر عَـمیا
چو علم آمـوختی از حـرص، آنگـه تـرس کـاندر شب
چـو دزدی بـا چـراغ آیـد گـزیده‌تر بـرد کـالا
ازیـن مشت ریـاست‌جوی رعـنا هـیچ نگشـاید
مسـلمانی ز سَـلمان جـوی و دردِ دیـن ز بـودردا

به صاحبدولتی پیوند اگر نامی همی‌جویی
که از یک چاکری عیسی چنان معروف شد یلدا
قدم در راهِ مردی نِه که راه و گاه و جاهش را
نباشد تا ابد مَقطع نبوده‌ست از ازل مبدا
ز بهر قالب او راست این ارواح مستوفی
ز بهر حالت او راست این انفاس مستوفا
ز بهر کسبْ آنجا راست اینجا گشتن آدم
ز بهر زادْ آنجا راست اینجا زادن حوا
تو پنداری که بر بازی‌ست این میدانِ چون مینو
تو پنداری که بر هرزه‌ست این ایوانِ چون مینا
و گر نَز بهرِ دین استی در اندر بَندَدی گردون
و گر نَز بهرِ شرع استی کمر بگشایدی جوزا
چو تن جان را مزیّن کن به علمِ دین که زشت آید
درون‌سو شاه عریان و برون‌سو کوشک بر دیبا
به حکمت جامهٔ نو کن ز بهر آن جهان ور نه
چو مرگ این جامه بستاند تو عریان مانی و رسوا
خود از نسل جهانبانان نزاید هیچ تا باشد
مر او را کویْ پُرعِنّین و ما را خانه پُرعَذرا
نبینی طبع را طبعی چو کرد انصافْ رخ پنهان
نیابی دیو را دیوی چو کرد اخلاصْ رخ پیدا
تو را یزدان همی‌گوید که در دنیا مخور باده
تو را ترسا همی‌گوید که در صفرا مخور حلوا
ز بهر دین بِنَگذاری حرام از حرمتِ یزدان
ولیک از بهر تن مانی حلال از گفتهٔ ترسا
گرت نُزهت همی‌باید به صحرای قناعت شو
که آنجا باغ در باغ است و خوان در خوان و وا در وا
گر از زحمت همی‌ترسی ز نااهلان بِبُر صحبت
که از دامِ زبون‌گیران به عزلت رَسته شد عَنقا

مـــرا بـــاری بـــحمدالله ز راهِ رأفت و رحـــمت
بـه سـوی خـط وحـدت بُرد عـقل از خِطّهٔ اشیا
نـخواهـم لاجَـرَم نـعمت نـه در دنـیا نـه در جنّت
هـمی‌گویم بـه هـر سـاعت چـه در سَرّا چـه در ضَرّا
کـه یـا رب مـر سنایی را سنایی دِه تـو در حکمت
چـنان کـز وی بـه رشک آیـد روانِ بـوعلی سینا
مگـر دانـم دریـن عـالم ز بـیش‌آزیّ و کـم‌عقلی
چـو رأی عـاشقان گـردان چـو طبع بـی‌دلان شیدا
ز راه رحـمت و رأفت چـو جـان پـاک مـعصومان
مـرا از زحـمت تـن‌ها بکـن پـیش از اجـل تـنها
زبـانِ مـختصرعقلان بـبند از مـن دریـن گـیتی
که تا چون خـود نـخوانـندم حـریص و مُـفسد و رعـنا
مگردان عمر من چـون گـل کـه در طفلی شـوم کُشـته
مگردان حرص من چـون مُـل کـه در پـیری شـوم بـرنا
به حرص ار شربتی خـوردم بگیر از مـن کـه بـد کـردم
بـیابان بـود و تـابستان و آبِ سـرد و اِسـتِسقا
بـــه هـــرچَ از اولیـــا گـفتند اَرْزِقْـنی وَ وَفِّـقْنی
بـــه هـــرچَ از انـبیا گـفتند آمَـنّا و صَـدَّقنا

و نیز از او است:

طـلب ای عـاشقانِ خـوش‌رفتار / طـرب ای نـیکوانِ شـیرین‌کار
تـا کـی از خـانه هـین رهِ صـحرا / تـا کـی از کـعبه هـین درِ خَـمّار
زیـن سپس دستِ او و دامـنِ دوست / بـعد از ایـن گـوشِ مـا و حـلقهٔ یـار
در جـهان شـاهدی و مـا فـارغ / در قـدح جـرعه‌ای و مـا هشـیار
خـیز تـا ز آبِ روی بـنشانیم / گَـردِ ایـن خـاکِ تـودهٔ غـدّار
پس بـه جـاروبِ «لا» فـرو روبیم / کـوکب از صـحنِ گـنبدِ دَوّار
تُـرکتازی کـنیم و درشکـنیم / طـبعِ زنگـی‌مزاج را بـازار
وز پـیِ آنکـه تـا تـمام شـویم / پـای بـر سـر نـهیم دایـره‌وار

تا زخود بشنود نه از من و تو — لِمَنِ المُلک واحدِ القَهّار
ای هواهای تو هواانگیز — وی خدایانِ تو خدایْ‌آزار
قفسِ تنگِ چرخ و طبع و حواس — پر و بالت گسست از بُن و بار
گَرْت باید کزین قفس برهی — باز دِه وامِ هفت و هشت و چهار
آفرینش نثار فرقِ تواَند — بَرمَچین چون خَسان ز راهْ نثار
چرخ و اَجرام چاکرانِ تواَند — تو از ایشان طمع مدار مدار
حلقه در گوشِ چرخ و انجم کن — تا دهندت به بندگی اقرار
ور نه بر چار سوی کَوْن و فساد — گاه بیمار بین و گه تیمار
گاهت از روی مزرعت فکَنَد — جرمِ کیوان چو خوک در شُد یار
گه کند اورمَزدَت از سر زهد — زین جهان سیر و زان جهان ناهار
گاه بر بنددت به تهمت تیغ — دست بهرام چون قلم زُنّار
گاه مهرت نماید از سرِ کین — مر تو را در خیالِ زَرِّ عیار
گاه ناهیدِ لولیِ رعنا — کندت بادسار و باده‌گسار
گه کند تیرِ چرخت از سرِ امن — چون کمان گوشه‌گشته و زِهْوار
گَه کند ماه نقشت اندر دل — در خزر هند و در حبش بُلغار
گَه تو را بَرکَنَد اثیر از مزد — تا تُهی زو شوی چو دودِ شَرار
گاه بادت کند ز آز و نیاز — روح پرنار و روی چون گلنار
گاه آب لَئیمِ دون‌همت — جاهل و کاهلت کند به بِحار
گاه خاکِ فسرده از تأثیر — بر تو ویران کند ره و آثار
با چنین چارپای بند بُوَد — سوی هفت آسمان شدن دشوار
چند ازین آب و خاک و آتش و باد — این دی و تیر و آن تَموز و بهار
بس که نامرد و خشک‌مغزت کرد — بوی کافور و مُشکِ لیل و نهار
عمرِ امسال و پار ضایع کرد — هر که دربند یار ماند و دیار
دولتی‌مردی ار نه پَرّیده‌ست — مرغِ امسالْت از دریچهٔ پار
شیر کردی به لفظِ تازی ریش — قیر کردی به لفظِ ترکی قار
برگذر زین جهان غَرچه‌فریب — درگذر زین رِباط مردم‌خوار
کلبه‌ای کاندر او نخواهی ماند — سالِ عمرت چه ده چه صد چه هزار
رخت بردار از این خراب که هست — بامْ سوراخ و ابرْ طوفان‌بار

از ورای خِـرَد مگـوی سـخن / وز فـرودِ فـلک مجوی قـرار
خـویشتن را بـه زیـرِ پـی بِسْپَر / چون سِپَردی به دست حق بسپار
بـود بگـذار زان کـه در ره فـقر / دین حصار است و بود قفلِ حصار
نشـود در گشـاده تـا تـو بـه دَم / بـر نـیاری ز قـفل و پـرّه دَمار
بـودِ تـو شـرع بـر تـواند داشت / زانکـه او روشـن است و بودِ تو تار
دیـن نـیاید بـه دست تـا بُـوَدَت / بـر یـمین و یسـار یُمن و یسـار
نـه فـقیری چـو دل بـه دنیا کرد / مـر تـو را پـایْمُزد و دست‌افـزار
نه فقیهی چـو حرص و شهوت کرد / مـر تـو را فـرع‌جوی و اصـل‌گذار
ره رهـا کـرده‌ای از آنـی گـم / عِـز نـدانسـته‌ای از آنـی خـوار
مُشک و پُشکَت یکی‌ست تا تـو همی / نـاک‌ده را نـدانـی از عـطار
دل به صد پاره همچو ناری از آنک / خـلق را سـر شـمرده‌ای چو انار
کـار اگـر رنگ و بـوی دارد و بس / حَـبَّذا چـین و فَـرُّخا فَـرخار
دعـویِ دل مکن کـه جز غم حق / نـیست انـدر حـریم دل دَیّـار
دِه بـود آن نـه دل کـه انـدر وی / گـاو و خـر بـاشد و ضیاع و عَقار
نـیست انـدر نگـارخانهٔ امـر / صـورت و نـقشِ مـؤمن و کـفّار
زانکـه در قَـعرِ بـحرِ الاالله / «لا» نـهنگی‌ست کـفر و دیـن اِدبار
چـه شَـوی بـا کـلاه بـر منبر / چـه شَـوی بـا زُکـام در گـلزار
تَـرمزاجـی مگـرد در سِقلاب / خشک‌مـغزی مـپوی در تـاتار
خـود کلاه و سرت حجاب توانَد / تـو مـیفزای بـر کُـلَه دسـتار
کُـلَه آنگـه نـهی کـه بـر فـتدت / سـنگ در کـفش و کـیک در شلوار
عـلم کـز تـو تـو را بِـنَستاند / جـهل از آن عـلم بـه بـود صدبار
آبِ حـیوان چـو شد گره در حلق / زهـر گشت ار چـه بـود نوش‌گوار
نـه بِـدان لعـنت است بـر ابـلیس / کـو نـدانـد هـمی یمین ز یسار
بـل بِـدان لعـنت است کـاندر دین / عـلم دانـد بـه عـلم نَکْـنَد کـار
دوری از عـلم تـا ز شهوت و خشم / جـانْت پُـر پیکر است و پُـر پیکار
بـزند از تـو تشـنگی و کـنند / ایـن دهـان گَـنده و آن جگـر افکـار
بستهٔ جـاه و زر مـباش کـه هست / جـاه و زر آبِ پـارگین و بـحار
کـی در آیـد فـرشته تـا نکـنی / سگ ز در دور و صـورت از دیـوار

کی در احمد رسی و در صِدّیق عنکبوتی تنیده بر درِ غار
پرده بردار تا فرود آید هودجِ کبریا به صفحهٔ بار
با بخیلی مجوی ره که نبود هیچ دیندار مالکِ دینار
مالکِ دین نشد کسی که نشد از سَرِ جود مالکِ دینار
سرخ‌رویی بر آب جوی مجوی زانکه زردند اهلِ دریابار
گرچه از مال و گندم و یونجه هم خزانه پُر است و هم انبار
بس تفاخر مکن که اندر حشر گندمت کژدم است و مالت مار
مال دادی به باد چون تو همی گِل به گوهر خری و خر به خیار
دولت آن را مدان که دادندت بیش از ابنای جنس استظهار
تا تو را یارْ دولت است نِه‌ای در جهانِ خدای دولتیار
چون تو را از تو پاک بستانند دولت آن دولت است و کار آن کار
چون دو گیتی دو نعلِ پای تو شد بر سر کوی هر دو را بگذار
در طریق رسول دست آویز بر بساط خدای پای افشار
پاک شو بر سپهر همچو مسیح گشته از جان و عقل و تن بیزار
همچو نمرود قصد چرخ مکن با دو تا کرکس و دو تا مُردار
کز دو بالِ سریش‌کرده نشد هیچ طرّار جعفر طیّار
عقل در کوی عشق ره نَبَرَد تو از آن کورچشم چشم مُدار
کاندر اقلیم عشق بیکارند عقلهای تُهی‌روِ پُرکار
کی توان گفت سرِّ عشق به عقل کی توان سُفت سنگِ خاره به خار
گر نخواهی که بر تو خندد خلق نقدِ خوارزم در عراق میار
راه توحید را به عقل مجوی دیدهٔ روح را به خار مخار
زانکه کردست قهرِ الاالله عقل را بر دو شاخ «لا» بردار
به خدا ار کسی تواند بود بی‌خدا از خدای برخوردار
هر که از چوب مَرکَبی سازد مَرکَب آسوده دان و مانده سوار
نشود دل چو تیر تا نشوی بی‌زبان چون دهانهٔ سوفار
تا زبانت خمش نشد از قول ندهد بار نطقت ایزد بار
تا ز اول خمش نشد مریم در نیامد مسیح در گفتار
گَرْت باید که مرکزی گردی زیر این چرخِ دایره‌کردار

پای بر جای باش و سرگردان   چون سکون و تحرکِ پرگار
در هوای زمانه مرغی نیست   چمن عشق را چو بوتیمار
زو کس آواز او بنَشنودی   گر نبودی میان‌تهی مِزمار
قاید و سایق صراط‌الله   به ز قرآن مدان و به زَاخبار
جز به دست و دل محمد نیست   حل و عقدِ خزینهٔ اسرار
چون دلت پر ز نور احمد بود   به یقین دان که ایمنی از نار
خود به صورت نگر که آمنه بود   صدفِ دُرِّ احمد مختار
ای به دیدار فتنه چون طاووس   وی به گفتار غرّه چون کفتار
عالمت غافل است و تو غافل   خفته را خفته کی کند بیدار
همه زنهارخوارِ دین تواَند   دین به زنهارشان مده زنهار
غول باشد نه عالِم آنکه از و   بشنوی گفت و نشنوی کردار
بر خود آن را که پادشاهی نیست   بر گیاهیش پادشا مشمار
افسری کان نه دین نهد بر سر   خواهَشْ افسر شمار و خواه افسار
باش وقتِ معاشرت با خلق   همچو عفوِ خدای پَذرُفتار
هرچه نز راهِ دین خوری و بَری   در شمارت کنند روزِ شمار
برّه و مرغ را بدان ره کش   که به انسان رسند در مقدار
جز بدین ظلم باشد ار بکُشد   بی‌نمازی مُسَبِّحی را زار
نکند عشقْ نَفْسِ زنده قبول   نکند بازْ موشِ مرده شکار
راهِ عشاق کَاسپرد عاشق   آهِ بیمار کَاشنود بیمار
از رهِ ذوق عشق بشناسی   آهِ موسی ز راهِ موسیقار
بیخ کان را نشانْد خرسندی   شاخ او بی‌نیازی آرد بار
عاشقان را ز درد نَبْوَد رنج   دیدگان را ز نور نَبْوَد بار
جان عاشق نترسد از شمشیر   مرغ محبوس نَشکُهَد زَاشجار
زانکه بر دستِ عشق بازانند   ملک‌الموت گشته در منقار
گر شعارِ تو شعر آمده شرع   چه کنی صبحِ کاذبِ اشعار
روی بنمود صبحِ صادقِ شرع   خاک زن بر جمالِ شعر و شعار
بر سَرِ دار دان سَرِ سرهنگ   در بُنِ چاه بین تنِ بُندار
تا نه بس روزگار خواهی دید   هم سپه‌مرده هم سپهسالار

وارَهـان خـویش را کـه وارسته‌ست خـرِ وحشـی ز نِشترِ بِیطار
هـیچ بـی‌چشم دیـدی از سَرِ چشم طـالبِ شـمع‌ریز و آیـنه‌دار
بـهر مشـتی مُـهَوّسِ رعـنا رنـج بـر جـان و دیـن و دل مگـمار
ای تـوانگـر بـه کـنج خـرسندی از بـخیلان کـناره گـیر کـنار
یک رمـه زیـن خَسـانِ نـاموزون از پـی سَـختنِ تـو بـا مـعیار
ریش و دامن بـه دستشان چـه دهـی چـون نِـه‌ای خـصم و نـه پـذیرفتار
خـواجگـان بـوده‌اند پیش از مـا در عـطا سـخت‌مهر و سست‌مـهار
ایـن نـجیبانِ وقتِ مـا هـمه بـاز راح‌خـوارنـد مستراح‌انـبار
جـمله از بـخل و مُبخلی سرمست هـمه از شـرّ و نـاکسـی هشـیار
ای سـنایی ازیـن سگـان بگـریز گـوشه‌ای گـیر ازیـن جـهان هـموار
زیـن چـنین خـواجگـانِ بی‌معنی رَدِّ افـلاک و گـفتِ بـی‌کردار
دامـنِ عـافیت بگـیر و بـپوش مـر گـریبانِ آز را رخسـار
مـیوه‌ای کـان بـه تـیرماه رسـد چـه طـمع داری از گـهِ آذار
دل از ایـنان بِـبُر کـه بـی‌دریا نَـبَرَد بـارگیر چـوبین‌بار
هـمچنین در سرای حکـمت و شـرع آدمـی‌سیر بـاش و مـردم‌سار
هان و هان تا تـو را چـو خـود نکـنند مشـتی ابـلیس ریـزهٔ طـرّار
چـو تـو از خَـمرِ هیچ‌کس نـخوری کـی تـو را درد سـر دهـد خـمّار
طِـیره چـون گَـردی و فسـرده و کـج طِـیره از طِـیر گَـرد و از طـرّار
نشـود شسـته جـز بـه بـی‌طمعی نـقشهای کسـادنامهٔ عـار
مُـلک دنیا مـجوی و حکـمت جـوی زانکـه ایـن انـدک است و آن بسیار
خـدمتی کـز تـو در وجـود آمـد هـم ثـناگـوی و هـم گـنه پـندار
در طـریقت هـمین دو بـاید وِرد اول اَلحَـمد و آخـر اسـتغفار
گـر سـنایی ز یـار نـاهموار گـله‌ای کـرد ازو شگـفت مـدار
آب را بـین کـه چـون هـمی‌نالد هـر دَم از هـمنشین نـاهموار
بـر زمـینْ پَست چـون زمـین بـنشین تـا سَـمایی شـوی سـنایی‌وار

و ایضاً قصیدهٔ ذیل از او است:

دلا تا کی درین زندان فریب این و آن بینی
یکی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی
جهانی کاندرو هر دل که یابی پادشا یابی
جهانی کاندرو هر جان که بینی شادمان بینی
دَرو گر جامه‌ای دوزی ز فضلش آستین یابی
دَرو گر خانه‌ای سازی ز عدلش آستان بینی
نه بر اوج هوا او را عقابی دل‌شکر یابی
نه اندر قعر بحر او را نهنگی جان‌ستان بینی
اگر در باغ عشق آیی همه فَرّاشِ دل بینی
و گر در راهِ دین آیی همه نقاش جان بینی
گهی انوارِ عرشی را ازین جانب مدد یابی
گهی اَشکالِ حسی را ازین عالم بیان بینی
سبک‌رو چون توانی بود سوی آسمان تا تو
ز ترکیبِ چهار ارکان همی خود را کران بینی
اگر صد قرن ازین عالم بپویی سوی آن بالا
چو دیگر سالکان خود را هم اندر نردبان بینی
گر از میدانِ شهوانی سوی ایوانِ عقل آیی
چو کیوان در زمان خود را به هفتم آسمان بینی
درین ره گرم‌رو می‌باش لیک از روی نادانی
نگر نَندیشیا هرگز که این ره را کران بینی
وگر زی حضرتِ قدسی خرامان گردی از عزت
ز دارالملکِ رَبّانی جَنیبتها روان بینی
ز حرص و شهوت و کینه بِبُر تازان سپس خود را
اگر دیوی مَلَک یابی و گر گرگی شبان بینی
ور امروز اندرین منزل تو را جانی زیان آمد
زهی سرمایه و سودا که فردا زان زیان بینی
زبان از حرف‌پیمایی یکی یک چند کوته کن
چو از ظاهر خمش گردی همه باطن زبان بینی

گـــر اوبــاشِ طـبیعت را بــرون آری ز دل زان پس
هــــه رمـــزِ الهــی را ز خــاطر تــرجـمان بـینی
مـر ایــن مـهمانِ عِـلوی را گـرامـی دار تـا روزی
چـو زیـن گـنبد بـرون پَـرّی مـر او را مـیزبان بـینی
بـه حکـمتها قَـوی‌پَر کـن مـر ایـن طـاووسِ عـرشی را
کــه تــا زیــن دامگـــاه او را نشــاطِ آشـیان بــینی
نـــظرگاهِ الهـــی را یکـــی بُــستان کــن از عشــقی
کــه در وی رنگ و بــوی گـل ز خـون دوسـتان بـینی
کــه دولتــیاری آن نَـبْوَد کـه بـر گـل بـوستان سـازی
کــه دولتـیاری آن بــاشد کــه در دل بــوستان بینی
چــو دُرجِ دُرِّ دیــن کـردی ز فـیضِ فـضلِ حـق دل را
مــترس از دیـو اگـر بـر وی ز عـصمت پـاسبان بـینی
ز حســی دان نـــه از عـــقلی اگـر در خـود بَـدی یـابی
ز هـــیزم دان نــه از آتش اگــر در وی دُخــان بــینی
بهانه بر قـضا چِـهْ نْـهی چـو مـردان عـزمِ خـدمت کـن
چــو کـردی عـزم بـنگر تـا چـه تـوفیق و تـوان بـینی
تو یک ساعت چو افریدون به مـیدان بـاش تـا زان‌پس
بــه هــر جــانب کــه رو آری درفش کـاویان بـینی
عــنان‌گیرِ تــو گــر روزی جـمالِ دردِ دیــن بــاشد
عــجب نَـبْوَد کـه بـا اَبدالْ خـود را هم‌عنان بـینی
خـلیل ار نـیستی چِهْ بْـوَد تـو بـا عشـق آی در آتش
کــه تــا هــر شـعله‌ای ز آتش درختِ ارغـوان بـینی
عــطا از خــلق چــون جـویی گـر او را مـال‌دِه گـویی
بـه سـوی عـیب چـون پـویی گـر او را غـیب‌دان بـینی
ز بــخشیدن چــه عـجز آمـد نگــارندهٔ دو گـیتی را
کــه نـقش از گـوهران دانـی و بـخش از اخـتران بـینی
ز یــزدان دان نــه از ارکــان کــه کــوته‌دیدگی بـاشد
کــه خــطی کــز خِـرَد خـیزد تـو آن را از بَـنان بـینی

چو جان از دین قوی کردی تن از خدمت مزیّن کن
که اسبِ غازی آن بهتر که با بَرگُستوان بینی
اگر صد بار در روزی شهید راه حق گردی
هم از گبران یکی باشی چو خود را در میان بینی
هوا را پای بگشادی خِرَد را دست بربستی
گر آن را زیرِ کام آری مر این را کامران بینی
تو خود کی مردِ آن باشی که دل را با هوا خواهی
تو خود کی دردِ آن داری که تن را در هَوان بینی
که از دونی خیالِ نان چنان رُسته‌ست در چشمت
که گر آبی خوری در وی نخستین شکل نان بینی
مِسی از زَر بیالودی و می‌لافی چه سود اینجا
که آنگه مُمْتَحَن گردی که سنگِ امتحان بینی
نقابِ قوّتِ حسی چو از پیش تو بردارند
اگر گبری سَقَر یابی و گر مؤمن جِنان بینی
امین باش ار همی‌ترسی زِ نارِ آن جهان گر تو
به کار اینجا امین باشی زِ نارْ آنجا امان بینی
بهشت و دوزخت با توست در باطن نگر تا تو
سَقَرها در جگر یابی جِنانها در جَنان بینی
امامت گر ز کبر و حرص و بخل و کین برون ناید
به دوزخ دانَش از معنی گرش در گلستان بینی
و گرچه طِیلَسان دارد مشو غرّه که این آنجا
یکی طوقی‌ست از آتش که آن را طِیلَسان بینی
به چشمِ عافیت بنگر درین دنیا که تا آنجا
نه کس را نام و نان دانی نه کس را خانمان بینی
یکی در چشمِ سَر بنگر درین زندانِ خاموشان
که تا یاقوتِ گویا را به تابوت از چه سان بینی
نه این ایوانِ عِلوی را به چادر زیب و فَر یابی
نه این میدانِ سِفلی را مجالِ اِنس و جان بینی

سَـــرِ زلفِ عـروسان را چـو بـرگِ نسترن یـابی
رخِ گـــلرنگِ شـاهان را بـه رنگِ زعـفران بـینی
بـدین زور و زَرِ دنـیا چـو بـی‌عقلان مشـو غـرّه
کـه ایـن آن نـوبهاری نـیست کِش بـی‌مهرگان بـینی
که گر عرشی به فرش آیـی و گـر مـاهی بـه چـاه افـتی
و گـر بـحری تُـهی گـردی و گـر بـاغی خـزان بـینی
یکـــی اعـضات را حـمّالِ مـورانِ زمـین یـابی
یکـــی اجـزات را اِثـــقالِ دورانِ زمـان بـینی
چـه آیـد نـازِش و نـالِش بـر اقـبالی و ادبـاری
کـه تـا برهم زنـی دیـده نـه ایـن بـینی نـه آن بـینی
سَـرِ الب‌ارسـلان دیـدی ز رفـعت رفـته بـر گـردون
بـه مـرو آ تـا کـنون در گِـل تـنِ الب‌ارسـلان بـینی
چـه بـاید تـنگدل بـودن کـه ایـن یک مشت رعـنا را
هـمی بـادِ خـداونـدی کـنون در بـادبان بـینی
کـه تـا یک چـند از اینها گـر نشـانی بـاز جـویی تـو
ز چـندان بـاد لختی خـاک و مشـتی استخوان بـینی
پس آن بـهتر کـه از مـردم سـخن مـانَد نکـو زیـرا
کـه نـامِ دوستان آن بـه کـه نـیک از دوسـتان بـینی
بــه سـانِ عـلتِ اولیٰ سـخن ران ای سـنایی زان
کـه تـا چـون زادهٔ ثـانی بـقای جـاودان بـینی
و گـر عـیبت کـند جـاهل بـه حکـمت گـفتن آن مشنو
کـه کـارِ پـیر آن بـهتر کـه بـا مـردِ جـوان بـینی
حکـیمی گـر ز کـژگویی بـلا بـیند عـجب نَـبْوَد
کـه دائـم تـیرِ گـردون را وَبـال انـدر کمان بـینی
سـرای عـقل و مـعنی را تـویی راوی روایت کـن
کـه مـعنی‌دان هـمان بـاشد کِش انـدر دل هـمان بـینی

و همچنین رباعی نزد شعرای صوفی رایج بـوده است زیـرا ربـاعی وزنـی

است خوش‌آهنگ و کوتاه، و مناسب با کلمات قصار و عبارات کوتاه و اشارات عارفانه است و در قدیمترین آثار منثور و منظوم صوفیه مقداری رباعی دیده می‌شود. از آنچه در حالات ابوسعید ابوالخیر نوشته‌اند، برمی‌آید که در اوانِ کودکی او، یعنی در اواسط قرن چهارم، در مجالس سَماع صوفیه خواندن رباعی مرسوم بوده است. صاحب کتاب اسرارالتوحید می‌نویسد:

و بدان که پدر شیخ ما ابوسعید ابوالخیر بوده است و او را در میهنه بابو بوالخیر گفتندی. و او عطار بوده است. و مردی با وَرَع و دیانت بوده است و از شریعت و طریقت به آگاهی. و پیوسته نشست و خاست او با اصحاب صُفّه و اهل طریقت بوده است. و ولادت شیخ ما ابوسعید، روز یکشنبه، غُرّهٔ ماه محرّم سنهٔ سبع و خمسین و ثلاثمائه بوده است. و پدر شیخ با جمعی عزیزان این طایفه در میهنه نشستی داشتندی که در هفتهٔ هر شب به خانهٔ یکی از آن جمع حاضر آمدندی و اگر عزیزی و غریبی رسیده بودی او را حاضر کردندی. و چون چیزی به کار بردندی و از نمازها و اورادها فارغ شدندی، سَماع کردندی. یک شب بابو بوالخیر به دعوت درویشان می‌شد. والدهٔ شیخ، رحمة الله علیها، از وی التماس کرد که بوسعید را با خویشتن ببر تا نظر درویشان بر وی افتد. بابو بوالخیر شیخ را با خویشتن برد. چون به سَماع مشغول شدند قوّال این بیت بگفت:

این عشق بلی عطای درویشان است ‌‌ خود کشتن‌شان ولایتِ ایشان است
جان کرد فدا کارِ جوانمردان است ‌‌ دنیا و درم نه زینت مردان است

چون قوّال این بیت بگفت درویشان را حالتی پدید آمد و آن شب تا روز بر این بیت رقص می‌کردند و در این حالت بودند و از بسیاری که قوّال این بیت بگفت شیخ یاد گرفت. چون به خانه باز آمدند، شیخ پدر را گفت: تا این بیت که قوّال می‌گفت و درویشان را استماع آن، وقت خوش گشته بود، چه معنی دارد؟ پدر شیخ گفت: خاموش که تو معنی آن در نیابی و ندانی تو را با آن چه کار.[1]

---

۱. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۰ـ۹.

اما اینکه مجموعهٔ رباعیاتی به ابوسعید ابوالخیر نسبت داده‌اند ظاهراً صحت ندارد زیرا اتفاقاً چنان که از کتاب حالات و سخنان[۱] و کتاب اسرار التوحید که دو مأخذ مهم شرح حال ابوسعید است برمی‌آید، ابوسعید نادراً شعری گفته است و به نصِّ اسرارالتوحید فقط یک بیت و یک رباعی از او است و ابیات دیگر منسوب به او، ابیاتی است که در طی کلام بر زبان او آمده است.

صاحب اسرارالتوحید می‌گوید:

درویشی بوده است در نیشابور که او را حمزةالتراب گفتندی. روزی از تواضع که در او بود، شیخ ما را رُقعه‌ای نوشت و بر سر رُقعه تواضع را بنوشت که تراب قدم شیخ ما بر ظَهرِ رُقعه بنوشت و جواب او این بیت و بدو فرستاد:

گر تو خاکی خاکِ تو را خاک شدم
چون خاکِ تو را خاک شدم پاک شدم

جَدِّ دعاگوی خواجه بوسعید آورده است که جماعتی گمان برند که بیتهایی که در میان سخن بر زبان مبارک شیخ ما رفته است او گفته است. و نه چنان است، که او را چندان استغراق در حالت خود به مشاهدهٔ حق بودی که او را پروای تفکر در بیت نبودی در همه عمر او، الا این یک بیت که بر پشت رُقعهٔ حمزه نوشته است و این دیگر بیت:

جانا به زمین خابران خاری نیست کِش با من و روزگار من کاری نیست
با لطف و نوازش وصالِ تو مرا در دادنِ صد هزار جان عاری نیست

---

۱. صاحب حالات و سخنان ابوسعید می‌گوید که «درویشی حمزه‌نام، نامه‌ای به شیخ ابو سعید نوشته و بر سر نامه نوشته بود: «بوحمزة التراب». شیخ بر پشت نامه نوشت:
چون خاک شدی خاکِ تو را خاک شدم چون خاکِ تو را خاک شدم پاک شدم
پس روی به جمع کرد و گفت ما هر که را شعر بگفته‌ایم آنچه بر زبان ما رَوَد گفتهٔ عزیزان بود و بیشتر از آنِ پیر ابوالقاسم بشر بود» (حالات و سخنان، چاپ پطرزبورغ [پطرزبورگ]، ص ۵۴ـ۵۳).

دیگر هرچه بر زبان او رفته است همه آن بوده است که از پیران خویش یاد داشته است.[۱]

صاحب اسرارالتوحید، در پایان باب دوم کتاب، در تحت عنوان «ابیات پراکنده‌ای که بر زبان شیخ ما رفته است» مقداری اشعار نقل کرده است که ما رباعیات آن را در اینجا نقل می‌کنیم:

ما را بجز این جهان جهانی دگر است — جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قَلّاشی و عاشقیش سرمایهٔ ماست — قُرّایی و زاهدی جهانی دگر است

*

در راهِ یگانگی نه کفر است و نه دین — یک گام ز خود برون نِه و راه ببین
ای جانِ جهان تو راهِ اسلام گزین — با مارِ سیه نشین و با خود منشین

*

خواهی که کسی شوی ز مستی کم کن — ناخورده شرابِ وصلْ مستی کم کن
با زلفِ بتان درازدستی کم کن — بت را چه گنه تو بت‌پرستی کم کن

*

تا زلف تو شاه گشت و رخسار تو تخت — افکند دلم برابرِ تختِ تو رخت
روزی بینی مرا شده کُشتهٔ بخت — حلقم شده در حلقهٔ زلفین تو سخت

*

تا روی تو را بدیدم ای شمعِ طَراز — نی کار کنم نه روزه دارم نه نماز
چون با تو بُوَم مجاز من جمله نماز — چون بی‌تو بُوَم نماز من جمله مَجاز

*

آنجا که نیایی نه پدیدی گویی — آنجا که بیایی از زمین بر رویی

---

۱. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۱۶۷ـ۱۶۶.

عاشق کنی و مراد عاشق جویی — اینَت خوشی و ظریفی و نیکویی

*

جایی که تو باشی اثرِ غم نَبُوَد — آنجا که نباشی دل خرّم نَبُوَد
آن را که ز فُرقَتِ تو یک دَم نَبُوَد — شادیش زمین و آسمان کم نَبُوَد

*

ای دوست تو را به جملگی گشتم من — حقا که در این سخن نه زَرق است و نه فن
گر تو ز وجود خود برون جَستی پاک — شاید صنما به جای تو هستم من

*

چندان که به کوی سلمه یار است و رُنود — چندان که درخت میوه‌دار است مُرود
چندان که ستاره است بر این چرخ کبود — از ما به بر دوست سلام است و درود

رباعی دیگرِ منسوب به ابوسعید ابوالخیر، رباعی ذیل است:

حورا به نظارهٔ نگارم صف زد — رضوان ز تعجب کف خود بر کف زد
یک خالِ سیه بر آن رُخانِ مُطرَف زد — اَبدال ز بیم چنگ در مُصحَف زد[1]

که عبیدالله بن محمود شاشی، معروف به خواجهٔ احرار، متوفی در سال هشتصد و نود و پنج، شرحی بر آن نوشته و عین آن، به نام رسالهٔ حورائیه در آخر اسرارالتوحید، چاپ طهران، به طبع رسیده است.

رباعیات ذیل از سنایی است:[2]

تا روی نمود رمز طامات مرا — از ره نَبَرَد رنگ عبارات مرا
چون سجده همی‌نماید آفات مرا — محراب تو را باد و خرابات مرا

*

---

۱. نسبت این رباعی به ابوسعید ابوالخیر بغایت مشکوک است زیرا چنان که گفته شد، به تصریح صاحب اسرارالتوحید که از نوادگان نزدیک شیخ است، هیچ‌یک از ابیاتی که بر زبان شیخ رفته است جز بیت و رباعی مذکور از آنِ او نیست.

۲. نقل از دیوان سنایی، چاپ طهران، سنهٔ ۱۲۷۴؛ و چاپ فاضل دانشمند آقای مدرس رضوی.

ای نیست‌شده ذات تو در پردهٔ هست ای صومعه‌ویران‌کن و زُنّارپرست
مردانه کنون چو عاشقان مِی در دست گِردِ درِ کفر گرد و گِردِ سَرِ مست

*

شو تا به خرابات فرو آرامیم در میکده دَم زنیم و دُرد آشامیم
ما خستهٔ عشق و بستهٔ ایامیم شوریدهٔ روزگار نافرجامیم

*

یک چند در اسلام فَرَس تاخته‌ایم یک چند به کفر و کافری ساخته‌ایم
چون قاعدهٔ عشق تو بشناخته‌ایم از کفر به اسلام نپرداخته‌ایم

*

گر تو به صلاح خویش کم نازی به با حالت نقد وقت در سازی به
در صومعه سر ز زهد نفرازی به بتخانه اگر ز بت بپردازی به

*

جز راه قلندر و خرابات مپوی جز باده و جز سَماع و جز یار مجوی
پر کن قدح باده و در پیش بپوی مِی نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی

رباعیات ذیل در مجموعهٔ مونس‌الاحرار، به شیخ فریدالدین عطار نسبت داده شده است:[۱]

مهتاب فتاد در گلستان امشب گل روی نمود از گلفشان امشب
در دِه مِی گلرنگ که می‌نَتْوان خفت از مشغلهٔ هزاردستان امشب
خون شد جگرم بیار جام ای ساقی کاین کارِ جهان دَم است و دام ای ساقی
مِی ده که گذشت عمر و بگذاشته‌ای روزی دو سه نیز والسلام ای ساقی

*

---

۱. نسخهٔ عکسی استاد علامه آقای محمد قزوینی برای وزارت فرهنگ.

چون صبح دمید و دامنِ شب شد چاک   برخیز صبوح کن چرایی غمناک
مِی نوش دمی که صبح بسیار دمد   او روی به ما کرده و ما روی به خاک

*

شمعم که چنین زار و نزار آمده‌ام   در سوختن و گریهٔ زار آمده‌ام
از اشک بمیرد آتش و من همه شب   چون شمع ز آتش اشکبار آمده‌ام

رباعیات ذیل از مولانا جلال‌الدین رومی است:[1]

آن وقت که بحرِ کُل شود ذات مرا   روشن گردد جمالِ ذرات مرا
زان می‌سوزم چو شمع تا در ره عشق   یک وقت شود جملهٔ اوقات مرا

*

با عشق روان شد از عدم مَرکَب ما   روشن ز شراب وصل دائم شب ما
زان مِی که حرام نیست در مذهب ما   تا صبحِ عدم خشک نیابی لب ما

*

پرورد به ناز و نعمت آن دوست مرا   بر دوخت مُرَقَّع از رگ و پوست مرا
تنْ خرقه و اندر او دلِ ما صوفی   عالم همه خانقاه و شیخ اوست مرا

*

تا با تو بُوَم نخسبم از یاریها   تا بی‌تو بُوَم نخسبم از زاریها
سبحان‌الله که هر دو شب بیدارم   تو فرق نگر میان بیداریها

*

جز عشق نبود هیچ دمساز مرا   نی اول و نی آخر و آغاز مرا
جان می‌دهد از درونه آواز مرا   کِای کاهلِ راهِ عشق در باز مرا

---

۱. رباعیات مولانا جلال‌الدین رومی، طبع اصفهان، سنهٔ ۱۳۲۰ هجری شمسی.

در جان تو جانی‌ست بجو آن جان را / در کوه تو کانی‌ست بجو آن کان را
صوفیِ رونده گر توانی می‌جوی / بیرون تو مجو ز خود بجو تو آن را

*

گر عمر بشد عمرِ دگر داد خدا / گر عمرِ فنا بمرد نک عمرِ بقا
عشق آب حیات است در این آب درا / هر قطره از این بحر حیاتی‌ست جدا

*

مَستند مُجَرَّدانِ اسرار امشب / در پرده نشسته‌اند با یار امشب
ای هستیِ بیگانه از این ره برخیز / زحمت باشد بودن اغیار امشب

*

از کفر و ز اسلام برون صحرایی‌ست / ما را به میان آن فضا سودایی‌ست
عارف چو بدان رسید سر را بنهد / نه کفر و نه اسلام و نه آنجا جایی‌ست

*

اندر دل من درون و بیرون همه اوست
اندر تن من جان و رگ و خون همه اوست
اینجای چگونه کفر و ایمان گنجد
بی‌چون باشد وجود من چون همه اوست

*

اندر سَرِ ما همت کاری دگر است / معشوقهٔ خوب ما نگاری دگر است
والله که به عشق نیز قانع نشویم / ما را پس از این خزان بهاری دگر است

*

ای بی‌خبر از مغز شده غَرّه به پوست
هشدار که در میان جان داری دوست

حسّ مغزِ تـن است و مـغزِ حسّت جـان است
چون از تن و حسّ و جان گذشتی همه اوست

*

با ما ز ازل رفته قـراری دگـر است — این عالم اجساد دیاری دگـر است
ای زاهد شـبخیز تـو مـغرور نـماز — بیرون ز نماز روزگاری دگـر است

*

بیرون ز جهان کفر و ایـمان جـایی‌ست — کان خانه مقام هـر تـر و رعـنایی‌ست
جان باید داد و دل بـه شکـرانهٔ جـان — آن را کــه تـمنای چـنین مأوایـی‌ست

*

عقل آمد و پند عـاشقان پـیش گـرفت — در ره بنشست و رهزنی پـیش گـرفت
چـون در سـرشان جـایگه پـند نـدید — پای همه بـوسید و ره خـویش گـرفت

*

گفتند که شش جهت همه نور خداست — فریاد ز خلق خاست کان نور کـجاست
بیگانه نظر کرد به هر سـو چپ و راست — گفتند دمی نظر بکـن بـی‌چپ و راست

*

گویند که عشق عـاقبت تسکـین است — اول شور است و عـاقبت تـمکین است
هــرچـند ز آسـیاست سـنگِ زیـرین — ایــن صـورتِ بـی‌قرار بـالابین است

*

ما را بجز ایـن زبـان زبـانی دگـر است — جز دوزخ و فردوس مکانی دگـر است
آزاده‌دلان زنـــده بـــه جـــانِ دگـــرند — آن گوهر پـاکشـان ز کـانی دگـر است

*

ماهی که نه زیر و نی به بالاست کجاست — جانی که نه بی‌ما و نه با ماست کجاست

اینجا آنجا مگو بگو راست کجاست
عالم همه اوست آن که بیناست کجاست

*

منصور حلاجی که اَنَاالحَق می‌گفت
خاک همه ره به نوک مژگان می‌رُفت
در قُلزُمِ نیستیِ خود غوطه بخورد
آنگه پس از آن دُرِ اَنَاالحَق می‌سُفت

*

من کوهم و قالِ من صدای یار است
من نقشم و نقشبندم آن دلدار است
چون قفل که در بانگ درآمد ز کلید
می‌پنداری که گفتِ من گفتار است

*

آن رفت که بودمی من از عشق تو شاد
از عشق تو می‌نایدم از عشقم یاد
اسباب و علل پیشِ من آمد همه باد
بر بحر کجا بُوَد ز کَهگِل بنیاد

*

از شبنم عشق خاک آدم گِل شد
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
صد نِشتَرِ عشق بر رگ روح زدند
یک قطره از آن چکید و نامش دل شد

*

از یادِ خدایْ مرد مطلق خیزد
بنگر که ز نور حق چه رونق خیزد
این باطنِ مردان که عجایب بحری‌ست
چون موج زند از آن اَنَاالحَق خیزد

*

ای اهل صفا که در جهان گردانید
از بهرِ بتی چرا چنین حیرانید
آن را که شما در این جهان جویانید
در خود چو بجویید شما خود آنید

*

تا بنده ز خود فانیِ مطلق نشود
توحید به نزد او محقق نشود
توحید حلول نیست نابودنِ توست
ور نه به گزاف باطلی حق نشود

*

در مطبخِ عشق جز نکو را نکُشند		لاغـر صفتانِ زشت‌خـو را نکُشند
گر عاشقِ صادقی ز کشتن مگـریز		مُـردار بُـوَد هـر آن کـه او را نکُشند

*

بـازی بـودم پـریده از عـالم راز		تا بو که برم ز شیب صیدی بـه فـراز
این جا چو نـیافتم کسـی را دمسـاز		زان در کـه بـیامدم بـرون رفـتم بـاز

*

اسـرار حـقیقت نشـود حـل بـه سؤال		نی نـیز بـه در بـاختنِ حشـمت و مـال
تا دیده و دل خون نشـود پَـنجَه سـال		از قـال کسـی را نَـبُوَد راه بـه حـال

*

من دردِ تو را ز دست آسـان نـدهم		دل بر نَکَنَم ز دوست تا جان نـدهم
از دوست بـه یـادگار دردی دارم		کان درد به صد هزار درمان نـدهم

*

من نیز چو تو عاقل و هشیار بُـدَم		بر جـملهٔ عـاشقان بـه انکـار بُـدَم
دیـوانـه و مست و لاابـالی گشـتم		گویی که همه عمر در این کار بُدَم

*

طبعی نه که بـا دوست در آمیزم مـن		عقلی نه کـه از عشـق بـپرهیزم مـن
دستی نه کـه بـا قـضا در آویـزم مـن		پـایی نـه کـه از مـیانه بگـریزم مـن

*

کس نیست به غیر از او در این جـمله جـهان
نـی زشت و نـه نـیکو و نـه پـیدا و نـهان
هـر تـیر کـه جَست هست از آن سـخت‌کمان
هـر نکـته کـه هست جَست از آن تـنگ‌دهان

*

ای داده مرا چو عشقِ خود بیداری — وین شمع میان این جهانِ تاری
من چنگم و تو زخمه فرو نگذاری — وانگه گویی بس است تا کی زاری

*

ای دل تو دمی مطیع سبحان نشدی — وز کار بَدَت هیچ پشیمان نشدی
صوفی و فقیه و زاهد و دانشمند — این جمله شدی ولی مسلمان نشدی

*

ای شمع تو صوفی‌صفتی پنداری — کاین شش صفت از اهل صفا می‌داری
شبخیزی و نورِ چهره و زردیِ روی — سوزِ دل و اشکِ دیده و بیداری

*

عاشق شوی ای دل و زِ جان اندیشی — دزدی کنی و زِ پاسبان اندیشی
دعویِ محبت کنی ای بی‌معنی — وانگه ز زبانِ این و آن اندیشی

*

عشق آن نَبُوَد که هر زمان برخیزی
وز زیرِ دو پای خویش گَرد اَنگیزی
عشق آن باشد که چون در آیی به سَماع
جان در بازی و ز دو جهان برخیزی

نجم‌الدین رازی، معروف به نجم‌الدین دایه، در کتاب مرصادالعباد، به عنوان تَمَثُّل متجاوز از صد رباعی وارد کرده که ظاهراً غالب آنها اثر طبع خود او است و ما بعضی از آنها را ذیلاً نقل می‌کنیم:

مقصودِ وجودِ اِنس و جان آینه است — منظورِ نظر در دو جهان آینه است
دل آینهٔ جمال شاهنشاهی‌ست — وین هر دو جهان غلاف آن آینه است

*

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی وی آینهٔ جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

*

آن را که دل از عشق پُر آتش باشد هر قصه که گوید همه دلکش باشد
تو قصهٔ عاشقان همی کم شنوی بشنو بشنو که قصه‌شان خوش باشد

*

نوباوهٔ گلبنِ جوانی عشق است سرمایهٔ عمرِ جاودانی عشق است
چون خِضر گر آبِ زندگانی خواهی سرچشمهٔ آبِ زندگانی عشق است

*

با خود منشین که همنشین رهزن توست
وز خویش بِبُر که آفت تو تن توست
گفتی که ز من بدو مسافت چند است
ای دوست ز تو بدو مسافت من و توست

*

درد دل خسته دردمندان دانند نه خوش‌منشان و خیره‌خندان دانند
از سِرِّ قلندری تو گر محرومی سِرّی است در آن شیوه که رندان دانند

*

عشق آن خوشتر که با ملامت باشد آن زهد بُوَد که با سلامت باشد
عشقی نه که تا روز قیامت باشد بر عاشق و معشوق غرامت باشد

*

تا ظن نَبَری که ما ز آدم بودیم کان دَم که نبود آدم آن دَم بودیم
بی‌زحمت ع و ش و ق و گل و دل معشوقه و ما و عشق همدم بودیم

*

بـازی بـودم پـریده از عـالم نـاز
تا بو که برم ز شیب صیدی بـه فـراز[1]
وینجا چـو نـیافتم کسـی مـحرم راز
زان در که درآمـدم بـرون رفـتم بـاز

*

ای شمع به خیره چند بر خـود خـندی
تــو سـوز دل مـرا کـجا مـانندی
فرق است میان سـوز کـز جـان خـیزد
با آنکه به ریسـمانش بـر خـود بـندی

*

مـاییم ز خـودْ وجـودْ پـرداخـتگان
آتش بـه وجـودِ خـودْ درانـداخـتگان
پیش رخ چون شمع تو شبهای وصـال
پـروانـه‌صفت وجـودِ خـود بـاختگان

*

آن ره که مـن آمـدم کـدام است ای دل
تا باز شـوم کـه کـار خـام است ای دل
در هـر گـامی هـزار دام است ای دل
نـامردان را عشـق حـرام است ای دل

*

ما را جز از این زبان زبـانی دگـر است
جز دوزخ و فردوس مکانی دگـر است
قَلّاشی و رنـدی است سـرمایهٔ عشـق
قُـرّایی و زاهـدی جـهانی دگـر است

*

ای دُرِّ بـه چـنگ آمـده در عـمر دراز
آورده تـو را ز قـعر دریـا بـه فـراز
غـوّاص نـهاده بـر کـف دست نـیاز
غلطیده ز دست و پس به دریا شده باز

*

مُلکِ طلبش به هـر سـلیمان نـدهند
منشورِ غمش به هر دل و جان ندهند
درمـان‌طلبان ز درد از آن مـحرومند
کین درد بـه طـالبانِ درمـان نـدهند

*

۱. این رباعی، در میان رباعیات مولوی نیز آمده است. ـــ ناشر.

تـا شـد دل خسـته فـتنهٔ روی کسـی   بـاریکترم ز تـارهٔ مـوی کسـی
پرسید ز من کسی که خود تو چه کسی   من هیچ‌کس و خاکِ سر کوی کسی

*

بـا یـارِ نـو از غـمِ کـهن بـاید گـفت   با او بـه زبـانِ او سـخن بـاید گـفت
لاتَفعِل و اَفعِل نکـند چـندان سـود   چون با عجمی کُن و مکن باید گـفت

*

القصه هر آنچه کـرد گـردون ز جـفا   حق بـاید گـفت بـود ایـنها حـق مـا
شکـرانـهٔ نـعمتش نـمی‌کردم هـیچ   تـا لاجَـرَمَم فکـند در رنـج و عَـنا

*

سـودای مـیان‌تهی ز سـر بـیرون کـن   از نـاز بکـاه و در نـیاز افـزون کـن
استاد تو عشق است چـو آنـجا بـرسی   او خود به زبان حال گـوید چـون کـن

*

جـانا دلِ عـاشقانِ عـالم ریش است   زین یک منزل که جمله را در پیش است
از تـیغِ اجـل بـریده در طشت فـنا   زین غم سرِ صد هزار زیرک بیش است

*

تا با غم عشـق تـو هـم‌آواز شـدم   صدباره زیادت به عـدم بـاز شـدم
زان سویِ عدم نـیز بسـی پـیمودم   رازی بـودم کـنون هـمه راز شـدم

*

شـمع ازلی دلِ مَـنَت پـروانـه   جـان هـمه عـالمی مـرا جـانانه
از شور محبت حـقیقی تـو خـواست   دیـوانگـیِ دلِ مـنِ دیـوانـه

*

از شبنم عشق خاک آدم گِل شد — صد فتنه و شور در جهان حاصل شد[1]
سَرْنشترِ عشق بر رگِ روح رسید — یک قطره فرو چکید نامش دل شد

*

از ما تو هر آنچه دیده‌ای سایهٔ ماست — بیرون ز دو کَوْن آ که سرمایهٔ ماست
بی‌مایی ما ز کارها مایهٔ ماست — ما دایهٔ دیگران و او دایهٔ ماست

*

روزی دو سه گر بی‌تو شکیب آوردم — صد عذر لطیفِ دلفریب آوردم
جانا ز غمت سر به نشیب آوردم — دریاب که پای در رکیب آوردم

*

آن دَم که نبود بود من بودم و تو — سرمایهٔ عشق و سود من بودم و تو
امروز و دی و دیری و هر زودی هست — نه دیر بُد و نه زود من بودم و تو

*

در کوی تو ره نبود ما ره کردیم — در آینهٔ بلا نگه ما کردیم
عیشِ خوشِ خویشتن تبه ما کردیم — کس را گنهی نیست گنه ما کردیم

*

با شمعِ رُخَت دمی چو دمساز شوم — پروانهٔ مستمند جانباز شوم
آن روز که این قفس ببایدپرداخت — چون شهبازی به دست شه باز شوم

*

آن روز که کار وصل را ساز آید — وین مرغ از این قفس به پرواز آید
از شه چو صفیرِ ارجعی روح شنید — پروازکنان به دست شه باز آید

*

---

۱. این رباعی، در میان رباعیات مولوی نیز آمده است ـ ناشر.

ای سلسلهٔ زلف تو دلها بسته   وی غمزهٔ خونخوار تو جانها خسته
یا رب منم این چنین به تو پیوسته   برخاسته من ز من تویی بنشسته

*

عشاق تُو از الست مست آمده‌اند   سرمست ز بادهٔ الست آمده‌اند
مِی می‌نوشند و پند می ننیوشند   کایشان ز الست مِی‌پرست آمده‌اند

*

این مرتبه یا رب چه حد مشتاقی‌ست   کامروز هم او حریف و هم او ساقی‌ست
هان ای ساقی باده مرا افزون کن   کز هستی ما هنوز چیزی باقی‌ست

*

ای کرده غمت غارتِ هوشِ دلِ ما   درد تو شده خانه‌فروشِ دل ما
سِرّی که مقدسان از آن محرومند   عشق تو فرو گفته به گوش دل ما

*

حاشا که دلم از تو جدا داند شد   یا با کس دیگر آشنا داند شد
از مهر تو بگسلد کرا دارد دوست   و ز کوی تو بگذرد کجا داند شد

*

در عشق تو شادی و غمم هیچ نماند   با وصل تو سور و ماتمم هیچ نماند
یک نور تجلّیِ توأم کرد چنان   کز نیک و بد و بیش و کمم هیچ نماند

*

مردان رهش زنده به جانی دگرند   مرغان هواش ز آشیانی دگرند
منگر تو بدین دیده در ایشان کایشان   بیرون ز دو کَوْن در جهانی دگرند

*

زان روی کـه راه عشـق راهـی تـنگ است
نه با خودمان صلح و نه با کس جنگ است
شـــد در سرِ نـام و نـنگ عـمرِ هـمه‌کس
ای بی‌خبران چـه جـای نـام و نـنگ است

*

دل مغزِ حقیقت است و تن پوست ببین
در کسوتِ روح صـورتِ دوست بـبین
هـر چـیز کـه آن نشـانِ هسـتی دارد
یـا سـایهٔ نـورِ اوست یـا اوست بـبین

*

زان باده نخورده‌ام کـه هشـیار شـوم
وان مست نـیَم کـه بـاز بـیدار شـوم
یک جامِ تجلّیِ جـلالِ تـو بس است
تـا از عـدم و وجـود بـیزار شـوم

*

با روی تو روی کفر و ایـمان بـنماند
بـا نـورِ تـجلّیت دل و جـان بـنماند
چـون مـاییِ مـا زمـا تـجلّی بستد
امـیدِ وصـال و بـیمِ هـجران بـنماند

*

از عشقِ مهی چو بـر لب آمـد جـانم
گفتم بکُنی بـه وصـل خـود درمـانم
گـفتا اگـرت وصـال مـا مـی‌باید
رو هیچ ممان تا کـه هـمه مـن مـانم

*

ای دل ره او به قـیل و قـالت نـدهند
جـز بـر درِ نـیستی وصـالت نـدهند
وانگاه در آن هوا که مـرغانِ وی‌انـد
تا با پـر و بـالی پـر و بـالت نـدهند

*

ایـن هـفت سپهر در نـوشتیم آخـر
و ز دوزخ و فـردوس گـذشتیم آخـر
یکـباره بشـد فـدای تـو مـاییِ مـا
ای دوست تو ما و ما تو گشتیم آخـر

*

در بحر عمیق غوطه خواهم خوردن یا غرقه شدن یا که گهر آوردن
کار تو مخاطر است خواهم کردن یا سرخ کنم روی ز تو یا گردن

*

اصلِ گهرِ عشق ز کانی دگر است منزلگه عاشقان جهانی دگر است
وان مرغ که دانهٔ غمِ عشقِ تو خورد بیرون ز دو کَوْن ز آشیانی دگر است

*

رقص آن نَبُوَد که هر زمان برخیزی بی‌درد چو گَرد از میان برخیزی
رقص آن باشد کز دو جهان برخیزی دل پاره کنی و ز سر جان برخیزی

رباعی به حدی در بین شعرای عارف‌مشرب شایع شده که قسمت مهم کارِ ادبی بعضی از شعرا، عبارت از مجموعه‌ای رباعیات است. مثلاً از سحابی استرابادی، به گفتهٔ مرحوم هدایت در ریاض‌العارفین و مجمع‌الفصحا، شش هزار رباعی باقی مانده است که برای نمونه بعضی از آنها در اینجا نقل می‌شود:

بشتاب پی دیده‌گشودن خود را زنگار ز آینه زدودن خود را
هرچند تو او را نتوانی دیدن او بتواند به تو نمودن خود را

*

آن گنج خفی نکرد ظاهرشان را تا خلق نکرد حضرتِ انسان را
شمع است نمایندهٔ کس در شب تار هرچند که خود ساخته باشد آن را

*

عالم به خروشِ لااله‌الاهوست
غافل به گمان که دشمن است این یا دوست
دریا به وجود خویش موجی دارد
خس پندارد که این کشاکش با اوست

*

زین سو همه طعنهٔ رقیبِ بدگوست زان سو همه تیغ ناز و بی‌مهریِ اوست
حاصل به جهانِ عشق کان عرصهٔ ماست گَه کُشتهٔ دشمنیم و گَه کُشتهٔ دوست

*

مطلوبِ حقیقیِ تو با توست متاز هر سو به هوای مطلبی چند مَجاز
گر بر سَرِ افلاک شوی مَسنَدساز ترسم که همین مقام را جویی باز

*

از هر دو جهان زیاده‌ای می‌خواهم از پرده برون‌فتاده‌ای می‌خواهم
صوفی تو به کار خویش رو کاین ره را پا بر سرِ خودنهاده‌ای می‌خواهم

*

آنم که ندارم به دو عالم کامی نایافته جز به یک وجود آرامی
گر خلق جهان جمله چو من بودندی لازم نشدی رسولی و پیغامی

*

گم گردم اگر تو جستجویم نکنی آیینه‌صفت روی به رویم نکنی
در حقِّ خود از لطف تو گفتم بسیار یارب یارب دروغگویم نکنی

مثنوی در بین صوفیه بسیار رایج بوده، زیرا مثنوی مناسب شعرهای نقلی و عرفانی و تعلیمی است و تنها از شیخ فریدالدین عطار، چندین مجلّد مثنوی باقی مانده است. ساختن مثنوی با سنایی در بین صوفیه شروع شد و او با حدیقة‌الحقیقه یکی از شاهکارهای منظوم صوفیه را به وجود آورد و نیز مثنوی مولانای رومی که لفظاً و معناً از شاهکارهای جاویدان و از مفاخر ادبی ایران است و بعد از او، با آنکه صدها مثنوی به تقلید او گفته شده است، هیچ‌کس را آن دقایق و لطایف و آن همه شور و شوق و سوز و حال میسر نشده است و ما مکرر در طی کتاب ابیاتی از آن نقل کرده‌ایم.

در طی سخنان گذشته، مکرر گفته شده است که از موقع ظهور افکار

صوفیانه و انتشار آن در جامعهٔ اسلامی و مخصوصاً در ایران، ادبیات نیز تحت تأثیر تصوّف قرار گرفته است و مخصوصاً از قرن ششم تصوّف در شعر ایرانی نفوذ عمیق یافته است؛ به طوری که علاوه بر یک عده شعرایی که از روی عقیده صوفی بودند، غالب شعرای غیر صوفی نیز در طی این اعصار هر یک کمابیش با افکار یا لااقل با زبان و اصطلاحات صوفیه علاقه و ارتباط داشته‌اند و از لطف و ظرافتی که در زبان صوفیانه هست برای زیبایی سخن خود استفاده برده‌اند. بدین جهت اگر بخواهیم به ذکر نام این شعرا بپردازیم، ولو به اجمال و اختصار، باز سخنی دراز در پیش خواهیم داشت. این است که در اینجا به ذکر چند نفر از بزرگترین شعرای صوفیه تا قرن هشتم که هر یک به جای خود از اعلام این طایفه محسوب می‌شوند اکتفا می‌کنیم.

قدیمترین شاعر مبرّز و مشهور صوفیه سنایی است و صاحب دیوان قصاید و غزلیات و صاحب کتاب معروف حدیقةالحقیقه که یکی از مهمترین آثار ادبی صوفیانهٔ زبان فارسی است. سنایی در درجهٔ اول، مردی حکیم و اخلاقی و زاهدی تارکِ دنیا و مایل به عزلت و انزوا و در عین حال آشنای به رسم و راه تصوّف و حالِ اهل سیر و سلوک بوده است. در کتاب حدیقه، ابوابی در زهد و سلوک و مقامات و احوال هست که در بین صوفیه تأثیر بسیار داشته است و ما نمونه‌ای از اشعار او را قبلاً نقل کردیم.

شاعرِ تمام‌صوفی و مردِ کامل‌العیارِ عرفان، شیخ فریدالدین عطار است که اشعارش مثال روشنِ شور و شوق و وجد و حال یک نفر شاعر پختهٔ صوفی است. مثنویات شیخ فریدالدین عطار متعدد و همه از آثار مهم صوفیه به شمار است و یکی از آن مثنویات منطق‌الطیر است که در صفحات گذشتهٔ این کتاب مکرر از آن استشهاد شده و ابیاتی نقل شده است.

اینک دو قصیده از قصاید او و نیز چند غزل او ذیلاً نقل می‌شود:[1]

---

۱. دو قصیده و چند غزل مذکور، از نسخهٔ خطی بسیار نفیسی از کلیات عطار ــ که در کتابخانهٔ سلطنتی ایران محفوظ است و تاریخ کتابت آن نسخه شعبان سنهٔ هفتصد و سی و یک است ــ نقل شده است. نسخهٔ مذکور مشتمل است بر قصاید و غزلیات و مختارنامه و الهی‌نامه و اسرارنامه و طیورنامه و خسرونامه و مصیبت‌نامه، و دارای سیصد و یازده ورق است و حاوی تقریباً سی و سه هزار بیت است که در پایان آن نوشته شده است: «تمام ←

نــی پــایِ آنکــه از کــرهٔ خــاک بگـذرم
نــی دستِ آنکــه پــردهٔ افــلاک بــر درم
بــی‌آب و دانــه در قَــفَصِ خــاک مــانده‌ام
پَـرها زنـم چـو زیـن قَـفَصِ تـنگ بَـر پَـرَم
زان چـرخِ چـنبری رَسَـن و دلو سـاخته‌ست
تــا ســر درآرد از رَسَــنِ خــود بــه چـنبرم
سیرم ز روز و شب کـه در ایـن حـبسِ پـربلا
روزی به صـد زَحـیر هـمی تـا بـه شب بـرم
از بس کــه هــمچو نــقطهٔ مــوهوم شـد دلم
ســـرگشته‌تر ز دایــره بــی‌پا و بــی‌سرم
تــا عــالم مَـجاز نــهادم بــه زیـر پــای
هــمچون سـراب شـد هـمه عـالم سراسـرم
تا روح و نَـفْس هـر دو بـه هـم بـاز مـانده‌ام
گـــاهی فـــرشته‌طبعم و گَــه دیــوپیکرم
بـــر مُـــلکِ کـــائنات ســلیمانِ وقــتمی
گــر دیــو نَــفْس یک نَـفَس‌ستی مسخّرم
مــعلوم شــد مــرا کــه مـنم تـا کـه زنـده‌ام
مــجبور در صـفت کـه بـه صـورت مـخیّرم
کاری‌ست بس عجایب و پـوشیده کـارِ حـق
عــمری‌ست تـا بـه فکـرتِ ایـن کـار انـدرم
از عشـوه‌های خـلق بـه حـلقم رسـید جـان
نـه عشـوه مـی‌فروشم و نـه عشـوه مـی‌خرم
هـــر بــی‌خبر بــرادرِ خــویشم لقب نــهد
آری چـــو یــوسفم مـــن و ایشـــان بـرادرم

→ شد دیوان سلطان‌العارفین، قدوةالمحققین، مفخرالزاهدین، املح‌الشعرا فی العالم، فریدالدولة والدین، محمد العطار النشابوری قدس‌الله روحه‌العزیز در تاریخ ماه مبارک شعبان‌المعظم لسنهٔ احدی و ثلثین و سبعمایه. حرره عبدالمحتاج الی رحمةالله تعالی ابوبکر بن علی بن محمد الاسفراینی یعرف بباکان و سلم تسلیماً کثیراً.»

دل شد سیاه و موی سپید از غرور خلق
چند از سپیدکاری خلقِ سیه گَرَم
بی‌وزن مانده‌ام که ندارد حسود سنگ
لیکن چو سنگ و هَنگ در این کفّه چون زَرَم
مشتی کلوخ‌سنگ ندارند لاجَرَم
در کفّه زرد مانده چون زَرّ پرپرم[1]
بر من مزوّری کند از هر سخن عدو
بیمار اوست چند نماید مزوّرم
نی ز و چو شُکر هست شکایت چه می‌کنم
گر خلق یار نیست خدا هست یاورم
چون مس بُوَد عدوم و زَرَم کیمیای اوست
یک ذره آفتاب ضمیرِ منورم
دیوان من در این خُمِ زنگاری فلک
اکسیر حکمت است که گوگرد احمرم
معنی نگر که چشمهٔ خضر است خاطرم
دعوی نگر که مُلکِ سخن را سکندرم
در چار بالشِ سخنم پادشاه نظم
وز حد برون معانیِ بکر است لشکرم
تیغی که ذوالفقارِ من آمد به پیش خصم
آن تیغِ گوهری‌ست زبانِ زبان‌وَرَم
گر خصم منقطع شده برهان طلب کند
برهانِ قاطع است زبان چو خنجرم

---

۱. تصحیح قیاسی و در اصل نسخه چنین است: «برم». و واضح است که وزن فاسد است. به ظن بسیار قوی بلکه به نحو قطع و یقین، صواب «پرپر» است و پرپر به معنی دینار یعنی زرِ مسکوک است (فرهنگ رشیدی و فرهنگ فولرس، به نقل از فرهنگ شعوری).

در تاریخ جهانگشای جوینی (ج ۳، ص ۲۴۵) گوید: «عموم لشکر او را نثارها داد هر روز هزار دینار زر پرپره به اسم حوایج بها به خزانهٔ او می‌فرستادی» (رجوع شود به حاشیهٔ یازدهم صفحهٔ مذکور از حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی در باب این کلمه).

در قـوّت و طـراوتِ مـعنی نـظیر مـن
صـورت مکـن کـه بـر صـفتِ آب و آذرم
گـر خـصم نـاخوشی کـند از آب و آتشم
بر خاک افکنم خـوش و چـون بـاد بگـذرم
خـورشیدِ جـانفزای بُـوَد نـورِ خـاطرم
جـامِ جـهان‌نمای بُـوَد رَشـحِ سـاغرم
هر خون که جـوش مـی‌زند از عشـق در دلم
آن خـون بـه وقت نـطق بـود مُشکِ اَذفَـرَم
هر مهره‌ای کـه مـن بـه سخن گـوهری کـنم
از حُـقّهٔ سـپهر فشـانند گـوهرم
چون من کمان‌گُروههٔ فکرت کـنم بـه چـنگ
از چـارچـوب عـرش درآیـد کـبوترم
گـویی هـم‌اخـتر فـلک تـندخاطرم
از بس کـه هست بـر فـلکِ خـاطر اخترم
نی نی که بـی‌حساب فـلک را کـراحـه است[1]
هـم در شب است مـن ز حسـابش بـنشمرم
بـی‌اخـتر است روز و نـی‌اَم مـن بـه روز او
کـاختر بُـوَد بـه شبِ هـمچو اخگـرم[2]
گـر بـاورم نـداری در شـرح نـقطه‌ای
سُکّـان هـفت دایـره دارنـد بـاورم
خوانی کشیده‌ام ز سخن قـاف تـا بـه قـاف
هـمکاسه‌ای کـجاست کـه آیـد بـرابـرم
نَـظّاره را بـه خـوانِ مـن آیـند جـن و اِنس
مـن خـوانِ عـام هـمچو سلیمان بگسترم

---

۱. در اصل چنین است و در نسخهٔ کتابخانه مجلس شورای ملی «گراختر» است.
۲. در اصل چنین است و در طبع آقای سعید نفیسی «کاخکر بـود بـه روز و شب مـن چـو اخکرم».

خوانِ فلک که هست سیه کاسه هر شبی
یک گِرده دارد از مه چندان که بنگرم
وان گِرده گاه پاره کند گه درست باز
یعنی که هم نمی‌دهم و هم نمی‌خورم
من خوان هنوز باز نچینم که هر شبی
از غیب میزبانیِ صد خوانِ دیگرم
روحانیان شدند بر این خوان پُر اِبا
شیرین‌سخن ز لذت حلوای شِکّرم
صد صورتِ جماد که بر خوانِ من نشست
برخاست جانور زِ دَمِ روح‌پرورم
مِیخواره‌ای که کاسه بدزدد ز خوان من
الحق بود فضولی کاسه کجا برم
همچون مسیح کوزهٔ خود بر زمین زنم
گر روحِ قُدس آب نیارد ز کوثرم
هر روز طشت‌دارِ فلک دست‌شوی را
آب حیات و طشتِ زَر آرد ز خاورم
اول به پای آمد و آخر به سر بشد
گوی فلک ز رایحهٔ کوی مِجمَرَم
یارب بسی فضول بگفتم ز راه رسم
استغفرالله از همه گردان مطهرم
بی‌بحرِ رحمتِ تو مرا موت احمر است
سیرم بکن که تشنهٔ آن بیت اطهرم
زین هفت حُقهٔ فَلَکَم بگذران که من
چون مهره‌ای فتاده در این تنگِ شِشدَرَم
روزی که زیر خاک شوم رحمتی بکن
سختم مگیر زانکه من آن صید لاغرم
روزی که سر ز خاک بر آرم بپوش عیب
رسوا مکن میانهٔ غوغای محشرم

رویم مکن سیاه که در روز رستخیز
ترسم از آنکه باز نداند پیمبرم
فی‌الحال سرخ‌رویِ دو عالم شوم به حکم
گر یک نظر کنی تو به روی مُزَعفَرَم
گر رد کنی مرا و اگر در پذیریَم
خاکِ سگان کوی تواَم بلکه کمترم
تا هست عمر چون سگِ اصحابِ کهف تو
سر بر دو دست بر سر کویت مجاورم
بر خاکِ درگهِ تو شفاعت‌گری کند
از خون دیده گر سر یک موی شد تَرَم
فریاد رس مرا که تو دانی که عاجزم
و آزاد کن مرا که تو دانی که مضطرم
آزاد از گناه کن از بندگیم نَه
کز بندگیت خواجگی آمد میسرم
عطار بر درِ تو چو آن خاکِ منتظر
یارب دَرَم مبند که من خاکِ آن دَرَم

*

الا ای یوسفِ قدسی برآ زین چاه ظلمانی
به مصرِ عالمِ جان شو که مردِ عالمِ جانی
تو خوش بنشسته با گرگی و خون‌آلوده پیراهن
برادر بُرده یعنی جان به پیشِ پیرِ کنعانی
به کنعان بی‌تو واشوقاه می‌گویند پیوسته
تو گَه دل بستهٔ جاهی و گَه در بندِ زندانی
برو پیراهنی بفرست از معنی سوی کنعان
که با یک دیده در یک دَم شوم زان نور نورانی
برو بندِ قَفَص بشکن که بازان را قَفَص نَبوَد
تو دربندِ قَفَص ماندی چه بازِ دستِ سلطانی

تو بازی و کُلَه‌داری نمی‌بینی جهان اکنون
ولی گر بی‌کُلَه گردی ببینی آنچه می‌دانی
چو شد ای باز چشمت باز دیدی گنج و دانستی
ز خوشّی گَه به جوش آیی ز شادی گَه پَر افشانی
بدانی کاسمانها و زمینها با چنان قدری
نباشد قطره‌ای در جنب آن دریای روحانی
تو آخر در چنین جایی چرا بنشینی از غفلت
زهی حسرت که خواهد دید جانت زین تن‌آسانی
هزاران چشم می‌باید که بر کارِ تو خون گرید
تو خود را با دو روزه عمر همچون گل چه خندانی
شدند انباز چار ارکان که تا تو آمدی پیدا
که نه تو هیچ‌کس خود را متاع چار ارکانی
چو ارکان باز بخشندت ز انبازیِ یکدیگر
از آن ترسم که جانِ تو نیارد تابِ عریانی
طریق توست راهِ شرع و تن در زیرِ تو مَرکَب
به مَرکَب باز اِستادی چرا مَرکَب نمی‌رانی
بِران مَرکَب مگر ز آنجا به مقصد افکنی خود را
که مَرکَب چون فرو مانَد تو بی‌مَرکَب فرو مانی
تو را در راه یک یک دَم چو معراج است سوی حق
ز یک یک پایه برتر می‌گذر چندان که بتوانی
گرفتم در بهشتِ نسیه نتوانی رسیدن تو
سزد خود را از این دوزخ که نقدِ توست برهانی
چه خواهی کرد زندانی بمانده پای در غفلت
گَهی در آتشِ حرص و گَهی در آبِ شهوانی
زمانی آزِ دنیا و زمانی حرصِ افزونی
زمانی رسمِ سگ‌طبعی زمانی شرِّ شیطانی
گرفتار آمده در صد بلا با این همه دشمن
نه یک همدرد صاحبدل نه یک همراز ربّانی

میان حِیض و خون مانده چو کولی اندرین گُلخَن
بگو تا کی کنیم آخر در این گُلخَن نگهبانی
همه کَرّوبیانِ عرش دائم در شِکَر خوردن
دهان ما پرآبِ گرم و کارِ ما مگس‌رانی
برو چون اهل دین بگذر ز دنیا و ز عقبیٰ هم
که تا جانت شود پرنور از انوار ربّانی
ازان بفروختند اصحابِ دل دنیا به مُلکِ دین
که خود را سود می‌دیدند بار و رنج دو جهانی
در این عالم برَستند از غم بیهودهٔ دنیا
در آن عالم شدند آزاد از درد و پشیمانی
چو زین بیع و شِریٰ مردان بجَستند از غم دو جهان
شِریٰ و بیع زین سان کن اگر تو از بستانی[1]
چنان بی‌خود شدند ایشان که اندر وادی حیرت
یکی مستِ اَناالحَق گشت و دیگر غرقِ سبحانی
اگر خواهی که تو بی‌تو همی چیزی به کف بینی
بکن سعیی در اینجا بو که تو این پرده بِدرانی
اگر دربندِ این رازی بکلی پی ببُر از خود
که نتوانی سوی این راز پی بردن به آسانی
تو چون در بندِ صد چیزی خدا را بنده چون باشی
که تو در بندِ هر چیزی که هستی بندهٔ آنی
چو تو چیزی نمی‌دانی که باشد دستگیر تو
چرا بس ناخوشت آید اگر گویند نادانی
چو می‌دانی که هر ساعت توانی یافت مُلکی تو
اگر مشتاق آن مُلکی چرا بر خود نمی‌خوانی
اگرچه هیچ باقی نیست از خوشّی این عالم
ولی خون خور که باقی نیست کارِ عالمِ فانی

---

۱. در اصل چنین است و در طبع آقای سعید نفیسی «شریٰ و بیع از این سان کن اگر تو هم چو ایشانی».

چــو مــرگ از راهِ جــان آیـد نَـه از راهِ حـواس تـو
ز خوفِ مـرگ نـتوان رَست اگـر در جـوفِ سـندانـی
سپندِ چشمِ بـد خـود را چـه سـوزی هـر زمـانی تـو
کـه انـدر چشـم عـزرائـیل کـم از یک سـپندانـی
بـرو راه ریـاضت جـوی تـا کـی پـروری دوزخ
کـه بـردی آبِ روی خـویش تـا در بـندِ ایـن نـانی
بـه گِـردِ ایـن عـمل‌داران مگـرد ار عـلمِ دیـن داری
کـه مشـتی دیـومردم‌انـد در دیـوانِ دیـوانـی
بـرو پـی بـر پـیِ صـدرِ جـهان نِـه تـا مگـر مَـرکَب
از این دریای مُـغرق بـو کـه هـمچون خـضر بِـرهانی
چــو یــونان راه بگـرفتت بـه خـاکِ راهِ یَـثرب شـو
کـه یک چشـمانِ ایـن راهـند ره‌بـینانِ یـونانی
دلا تــا کـی درآویـزی گــهر از گــردنِ خـوکان
بــرو انگشت بـر لب نِــه کـه در انگشتِ رحـمانی
خــداونــدا در ایــن وادی ازان ســرگشته مـی‌پویم
که دُرّی گم‌شده‌ست از مـن در ایـن دریـای ظـلمانی
شــنیدم کــه اشــتری گـم شـد ز کُـردی در بـیابانی
پس اشــتر را بــجُست از هــر سـویی کُـردِ بـیابانی
چــو اشــتر را نــدید از غــم بـخفت انـدر کـنارِ ره
دلش از حسـرتِ اشـتر نــخفت از صـد پـریشانی
بـه آخـر چـون درآمد نـیم‌شب از خـوابْ دلْ پُـرغم
بــرآمــد گــویِ مَــه نـاگـه ز روی چـرخِ چـوگانی
بــه نــورِ مــاه اشـتر دیـد انـدر راه اِسـتاده
از آن شــادی گــرستن آمـدش چـون ابـرِ نـیسانی
رخ اندر مـاهِ روشـن کـرد گـفتا چـون دهـم شـرحت
کـه هـم نـور بـلندی تـو و هـم زیـبا و تـابانی
نــتابد در هــزاران سـال مـاهی چـون تـو در عـالم
به هر وجهی که گـویم شـرحِ تـو صـد بـار چـندانـی

خداوندا در این وادی برآور از کَرَم نوری
مگر گم‌کردهٔ خود باز یابد عقلِ انسانی
حدیثِ اشترِ گم کرده اندر وصف کی گنجد
بدان اسرارِ این معنی اگر مرد سخندانی
خداوندا به حقِّ آنکه می‌دانی که چونم من
که این شوریده‌خاطر را نجاتی ده ز حیرانی
به جان او رسان نوری که بِرهَد زین همه شُبهَت
دلش را آشکارا کن همه اسرار پنهانی
خدایا جانم آنگه خواه کاندر سجده‌ای باشم
ز گریه کرده خونین‌روی و خاک‌آلوده پیشانی
چو جانِ بندهٔ خود را کنی آزاد ازین زندان
به پیشِ نورِ آن حضرت حضوری دارش ارزانی
دلِ عطار عمری شد که امیدی همی‌دارد
کجا زیبد ز فضلِ تو گَرَش نومید گردانی

*

در عشق تو گم شدم به یکبار / سرگشته همی‌روم فلک‌وار
گر نقطهٔ دل به جای بودی / سرگشته نبودمی چو پرگار
دل رفت ز دست و جان بر آن است / کز پی برود زهی سر و کار
ای ساقی آفتاب پر کن / بر جانم ریز جام خونخوار
خون جگرم به جام بفروش / کز جانم جام را خریدار
در پای فتادم از تحیّر / در دست تحیّرم بمگذار
جانی دارم که در حقیقت / انکار نمی‌کند ز اقرار
نَفْسی دارم که از جمالت / اقرار نمی‌دهد ز انکار
تا کی به عدم نمی‌رسانی / از روی وجود پرده بردار
تا کشف شود در آن وجودم / اسرار دو کَوْن و علمِ اسرار
من نعره‌زنان چو مرغ در دام / بیرون جهم از مَضیقِ پندار
هر گاه که این میسرم شد / پُر مُشک شود جهان ز انوار

این بیداری اگر بپاید[1] عطار شود ز خواب بیدار

*

در عشقِ تو عقل سرنگون گشت جان نیز خلاصهٔ جنون گشت
خود وصفِ دلم چگونه گویم کان کار به جان رسیده چون گشت
خونِ دلِ ماست یا دلِ ماست خونی که ز دیده‌ها برون گشت
بر خاکِ درت به زاریِ زار از بس که به خون بگشت خون گشت
تا قوّت عشقِ تو بدیدم سرگشتگی‌ام بسی فزون گشت
درمان چه طلب کنم که عشقت ما را سوی درد رهنمون گشت
آن مرغ که بود زیرکش نام در دامِ بلای تو زبون گشت
لختی پر و بال زد به آخر از پای فتاد و سرنگون گشت
عطار که بود کُشتهٔ تو دریاب که کُشته‌تر کنون گشت

*

بجز غم خوردنِ عشقت غمی دیگر نمی‌دانم
که شادی در همه عالم ازین خوشتر نمی‌دانم
گر از عشقت برون آیم به ما و من فرو مانم
ولکن ما و من گفتن به عشقت در نمی‌دانم
ز بس کاندر رهِ عشقِ تو از پای آمدم تا سر
چنان بی‌پا و سر گشتم که پا از سر نمی‌دانم
به هر راهی که دانستم فرو رفتم به بوی تو
کنون عاجز فرو ماندم رهی دیگر نمی‌دانم
به هشیاریْ مِی از ساغر توانستم جدا کردن
کنون از غایتِ مستی مِی از ساغر نمی‌دانم
به مسجد بُتگر از بُت باز می‌دانستم و اکنون
درین خُمخانهٔ رندان بُت از بُتگر نمی‌دانم

---

۱. این مصراع در نسخهٔ اصل هیچ نقطه ندارد.

دلی کو بود همدردم چنان گم شد در آن دلبر
که بسیاری نظر کردم دل از دلبر نمی‌دانم
چو شد مَحوَم ز یک دریا همه چیزی که دانستم
درین دریای بی‌نامی دو نام از بَر نمی‌دانم
یکی چون خود نمی‌دانم سه چون دانم که از مستی
یکی راه و یکی رهرو یکی رهبر نمی‌دانم
سگی کاندر نمک افتاد نه گم گردد اندر وی
من این دریای پرشور از نمک کمتر نمی‌دانم
دلِ عطار اِنْگِشتی سیه‌رو بود و این ساعت
ز برقِ عشقِ آن دلبر به بَر اخگر نمی‌دانم

*

ای روی توأم مقصد و ای روی تو مقصود
بر آتش عشق تو دلم سوخته چون عود
چه باک اگر عقل و دل و جان بنمانَد
گو هیچ ممان زان که تویی زین همه مقصود
در عشق چنانم که وجود و عدمش نیست
دانی تو که چون است نه معدوم و نه موجود
مردانه بدین راه درا ای دل غافل
کز عشق نه مقبول بُوَد مرد و نه مردود
هر چیز که در هر دو جهان بستهٔ آنی
آن است تو را در دو جهان مونس معبود
عطار اگر سایه‌صفت گم شود از خود
خورشید برون تابدش از طالع مسعود

*

جانا منم ز مستی سر در جهان نهاده
وَز آتش تو تاجی بر فرقِ جان نهاده

تو همچو آفتابی تابنده از همه سو
من همچو ذره پیشت جان در میان نهاده
من چون طلسم و افسون بیرون گنج مانده
تو در میان جانم گنجِ نهان نهاده
گر یک گِره[1] از آن گنج آید پدید بر من
بینی مرا ز شادی سر در جهان نهاده
دل بَر غمِ تو دارم لیکن چگونه گویم
مهری بدین عظیمی بر سر زبان نهاده
از روی همچو ماهت برگیر آستینی
سر چند دارم آخر بر آستان نهاده
عطار را چو عشقت نقدِ یقین عطا داد
این ساعت است و جانی اندر میان نهاده

*

سِرِّ عشقت مشکلی بس مشکل است — حیرت جان است و سودای دل است
عقل تا بوی مِی عشق تو یافت — دائماً دیوانهٔ لایَعقل است
بر امید روی تو در کوی تو — پای عقلم تا به زانو در گِل است
منزل اندر هر دو عالم کی کند — هر که را در کوی عشقت منزل است
هست عاشق لیک هم بر خویشتن — هر که از عشق تو یکدم غافل است
گفتهٔ حاصل چه داری از غمم — می بنتوان گفت رنجم حاصل است
تا دلم در دام عشقت اوفتاد — در میان غم چو مرغی بِسمِل است
مُعطِی مطلق تویی در مُلکِ عشق — هر دو عالم دستهای سائل است
تا گشادی بر دل عطار دست — بر دل عطار بندی مشکل است

*

گر جمله تویی همه جهان چیست — ور هیچ نی‌اَم من این فغان چیست

---

۱. نسخهٔ چاپی آقای سعید نفیسی: «گهر».

هم جمله تویی و هم همه تو | وان چیست که غیر توست وان چیست
چون هست یقین که نیست جز تو | آوازهٔ این همه گمان چیست
چون نیست غلط کننده پیدا | چندین غلطِ یکان یکان چیست
چون کار جهان فنای محض است | چندین تک و پوی در جهان چیست
بر ما چو وجود نیست ما را | چندین غم و دردِ بیکران چیست
چون زنده به جان نی‌اَم به عشقم | پس زحمتِ جان در این میان چیست
جان در تو ز خویشتن فنا شد | زان بی‌خبر است جان که جان چیست
عطارِ ضعیف را از این سِرّ | جز گفتِ میان‌تهی نشان چیست

سپس مولانا جلال‌الدین رومی است که مثنوی معروف و دیوان مشهور او، بزرگترین و جامعترین آثار نظمی صوفیه محسوب است و در حکم دائرة المعارفی است که تمام معلومات و افکار و آرای صوفیانه با بهترین و لطیفترین وجهی در آن مدوّن شده باشد.

در طی بحث از مسائل صوفیه، مکرر از مثنوی مولانا به طریق استشهاد ابیاتی نقل شده است و اینک چند غزل از دیوان او ذیلاً نقل می‌شود:[۱]

طبیبِ دردِ بی‌درمان کدام است | رفیقِ راهِ بی‌پایان کدام است
چراغِ عالم‌افروزِ مُخَلَّد | که نه کفر است و نه ایمان کدام است
پُر از دُرّ است بحرِ لامکانی | درونش گوهر انسان کدام است
غلامانند اشیا را قَباها | میان بندگان سلطان کدام است
یکی جزوِ جهان خود بی‌مرض نیست | طبیب عشق را دُکّان کدام است
خِرَد عاجز شد اندر فکرِ عاجز | که سرکش کیست و سرگردان کدام است
بُتِ موزون به بُتخانه بسی جُست | که موزونات را میزان کدام است
چه قبله کرده‌ای این گفت و گو را | طلب کن درس خاموشان کدام است

*

۱. نقل از نسخهٔ خطی بسیار نفیسی از منتخباتی از دیوان مولانا جلال‌الدین رومی متعلق به فاضل دانشمند آقای بدیع‌الزمان فروزانفر که چون چند ورق از آخر آن افتاده، تاریخ کتابت آن معلوم نیست ولی از وضع خط و املا و کاغذ و سایر خصوصیات، قطعی است که از قرن هشتم مؤخر نیست.

بیامدیم دگر بار چون نسیم بهار
برآمدیم چو خورشید با صد اِستظهار
چو آفتابِ تَموزیم رَغمِ فصلِ عجوز
فکنده غُلغُل و شادی میانهٔ گلزار
هزار فاخته جویای ما که کو کوکو
هزار بلبل و طوطی به سوی ما طیّار
به ماهیان خبرِ ما رسید در دریا
هزار موج برآورد جوش دریابار
به ذاتِ پاکِ خدایی که هوش و گوش دهد
که در جهان نگذاریم یک خِرَد هشیار
بیامدیم ز مصر و دو صد قطارِ شِکَر
تو هیچ کار مکن جز که نیشکر مَفشار
نباتِ مصر چه حاجت که شمس تبریزی
دو صد نبات بریزد ز لفظِ شِکّربار

*

چند قَبا بر قَدِ دل دوختم — چند چراغِ خِرَد افروختم
پیر فلک را که قراریش نیست — گَردشِ بس بوالعَجَب آموختم
گنجِ کَرَم آمده مهمان من — وامِ فقیران زکَرَم توختم
حاصل ازین سه سخنم بیش نیست — سوختم و سوختم و سوختم
بر مَثَلِ شمع منِ پاکباز — ریختم آن دخل که اندوختم
بس که بسی نکتهٔ عیسیِّ جان — در دل و در گوش خر اِسپوختم
بس که اِذا تَمَّ دَنا نَقْصُهُ — تا بنگوید صنمی سوختم

*

با عاشقان نشین و همه عاشقی گزین — با آنکه نیست عاشق یک دَم مشو قرین
ور زان که یار پردهٔ عزّت فروکشد — آن را که پرده نیست بَرو روی او ببین
آن روی بین که بر رُخَش آثار روی اوست — آن را نگر که دارد خورشید بر جَبین

از بس که آفتابْ دو رخ بر رُخَش نهاد ‌‌‌‌ شَه‌مات می‌شود ز رُخَش ماه بر زمین
در طُرّه‌هاش نسخهٔ اِیّاکَ نَعْبُد است ‌‌‌‌ در چشمهاش غمزهٔ اِیّاکَ نَسْتَعین
بی‌خون و بی‌رگ است تنش چون تنِ خیال ‌‌‌‌ بیرون و اندرون همه شیر است و انگبین

*

هست در حلقهٔ ما حلقه‌رُبایی عَجَبی
قَمَری باخبری دَرْدْوایی عَجَبی
هست در حلقهٔ ما صف‌شکنی کز نظرش
تابد از روزنِ دل نور و صفایی عَجَبی
این چه جان است که از عینِ بَقا سر بر زد
تا زند جانِ مَنَش طالَ بَقایی عَجَبی
این چه صحراست که خلق از نظرش محرومند
یا چه ابر است بر آن ماهِ لِقایی عَجَبی
چون دل از خانهٔ وَهْم و حَدَثان بیرون شد
ز یکی دانهٔ دُر دید سَرایی عَجَبی
می‌نمود از در و دیوارِ سَرا در تابش
هشت جنّت ز یکی روح‌فزایی عَجَبی
شمس تبریز ازین خوف و رَجا باز رَهان
تا برآید ز عدم خوف و رَجایی عَجَبی

بعد از مولوی، تا اوایل قرن هشتم، بزرگترین و پخته‌ترین شاعرِ صوفیه شیخ محمود شبستری است که گلشن رازش یکی از زیباترین منظومات فارسی مشتمل بر دقایق عرفان است.

شیخ محمود شبستری، اضافه بر تبحر در علوم رسمی و احاطهٔ کامل بر عقاید و آرای صوفیه، در علم عرفان، یعنی تصوّفِ علمی که به دست شاگردان شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی رواج یافت بسیار مطلع و آگاه بوده[۱] و

---

۱. دو رساله به نثر از شیخ محمود شبستری باقی مانده: یکی به نام حق‌الیقین و دیگری به نام مرآت‌المحققین که هر دو در سنهٔ ۱۳۱۸ هجری قمری در طهران به اهتمام مرحوم ←

در تأویل آیات و تشریح حقایق تصوّف، هم به زبان علم و هم به زبان احساس، مهارت بسیار داشته است و ذیلاً بعضی اشعار او نقل می‌شود:

جهانِ خلق و امر از یک نَفَس شد — که هم آن دَم که آمد باز پس شد
ولی از جایگه آمد شدن نیست — شدن چون بنگری جز آمدن نیست
تعالی‌الله قدیمی کو به یک دَم — کند آغاز و انجام دو عالم
جهان خلق و امر آنجا یکی شد — یکی بسیار و بسیار اندکی شد
همه از وهْمِ توست این صورتِ غیر — که نقطه دایره‌ست از سرعتِ سِیر
در این ره انبیا چون ساربانند — دلیل و رهنمای کاروانند
وز ایشان سیّد ما گشته سالار — هم او اول هم او آخر در این کار
ز احمد تا اَحَد یک میم فرق است — جهانی اندر آن یک میم غرق است
در این ره انبیا باز از پس و پیش — نشانی می‌دهند از منزل خویش
سخنها چون به وِفقِ منزل افتاد — در اَفهامِ خلایق مشکل افتاد
معانی هرگز اندر حرف ناید — که بحرِ قُلزُم اندر ظرف ناید
چو ما از حرفِ خود در تنگناییم — چرا حرف دگر بر وی فزاییم

*

خراباتْ از جهانِ بی‌مثالی‌ست — مقامِ عاشقانِ لاابالی‌ست
گروهی اندر او بی‌پا و بی‌سر — همه نه مؤمن و نه نیز کافر
گَهی از روسیاهی رو به دیوار — گَهی از سرخ‌رویی بر سرِ دار

→ حاج نجم‌الدوله در ضمن مجموعه‌ای به نام عوارف‌المعارف به طبع رسیده است. کتاب حق‌الیقین فی معرفة رب‌العالمین مشتمل است بر هشت باب که در طی آن از مسائل مبدأ و معاد و وحدت و کثرت و تَعَیُّنات و جبر و قَدَر و سلوک و فنا و بقا بحث کرده است و این کتاب با همهٔ اختصاری که دارد جامع رئوس مسائل عرفانی است. کتاب مرآت المحققین چنان‌که خود او در مقدمه می‌گوید: «بباید دانست که این مختصری است در بیان معرفتِ نَفْس و علم خداشناسی و دانستن بقای حق تعالی به واسطهٔ دانستن صنایع و بدایع و عجایب و غرایب قدرت او در عالم افاق و اَنفُس.»

ولی شاهکار شیخ شبستری که نام او را مُخَلَّد ساخته، همان گلشن راز است که یکی از شیواترین آثار نظمی صوفیه است.

ز سر بیرون کشیده دَلقِ دَه‌توی
مجرد گشته از هر رنگ و هر بوی

گرفته دامنِ رندانِ خَمّار
ز شیخی و مریدی گشته بیزار

چه شیخی و مریدی این چه قید است
چه جای زهد و تقوا این چه شِید است

اگر روی تو باشد در کِه و مِه
بُت و زُنّار و ترسایی تو را به

چو اشیائند هستی را مظاهر
از آن جمله یکی بُت باشد آخر

نکو اندیشه کن ای مرد عاقل
که بُت از روی معنی نیست باطل

وجود آنجا که باشد محضِ خیر است
اگر شَرّی‌ست در وی آن ز غیر است

مسلمان گر بدانستی که بُت چیست
یقین کردی که دین در بُت‌پرستی‌ست

و گر مشرک ز دین آگاه بودی
کجا در دینِ خود گمراه بودی

ندید او از بُت الا خلق ظاهر
بدین علت شد اندر شرع کافر

تو هم گر زو نبینی حق پنهان
به شرع اندر نخوانندت مسلمان

ز اسلام مَجازی گشت بیزار
که را کفرِ حقیقی شد پدیدار

درون هر بُتی جانی‌ست پنهان
به زیرِ کفر ایمانی‌ست پنهان

همیشه کفر در تسبیحِ حق است
وَ إنْ مِنْ شَیء گفت اینجا چه دَق است

چه می‌گویم که دور افتادم از راه
فَذَرْهُم بَعْدَ ماجائَتْ قُلِ‌الله

بدین خوبی رُخِ بُت را که آراست
که گشتی بُت‌پرست ار حق نمی‌خواست

هم او کرد و هم او گفت و هم او بود
نکو کرد و نکو گفت و نکو بود

یکی بین و یکی دان و یکی خوان
بدین ختم آمد اصل و فرعِ قرآن

*

محقق را چو از وحدت شهود است
نخستین نَظرِه بر نورِ وجود است

دلی کز معرفت نور و صفا دید
به هر چیزی که دید اول خدا دید

زهی نادان که او خورشیدِ تابان
به نورِ شمع جوید در بیابان

جهان جمله فروغِ نورِ حق دان
حق اندر وی ز پیدایی‌ست پنهان

بود در ذاتِ حق اندیشه باطل
محالِ محض دان تحصیلِ حاصل

چو آیات است روشن گشته از ذات
نگردد ذاتِ او روشن ز آیات

نگنجد نورِ حق اندر مظاهر
که سُبحاتِ جلالش هست قاهر

چو مُبصَر با بَصَر نزدیک گردد
بَصَر ز ادراکِ او تاریک گردد

چو چشمِ سَر ندارد طاقتِ تاب | توان خورشیدِ تابان دید در آب
عدم آیینهٔ هستی‌ست مطلق | کزو پیداست عکسِ تابشِ حق
شد این کثرت از آن وحدت پدیدار | یکی را چون شمردی گشت بسیار
جز او معروف عارف نیست دریاب | ولیکن خاک می‌باید ز خود تاب
جهان را سَر به سر در خویش می‌بین | هر آنچه‌ت کآخر آید پیش می‌بین
چو هستِ مطلق آمد در عبارت | به لفظِ من کنند از وی اشارت
من و تو عارضِ ذاتِ وجودیم | مُشَبَّکهای مِشکاتِ شهودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح | گه از آیینه پیدا گه ز مصباح
من و تو برتر از جان و تن آمد | که این هر دو ز اجزای من آمد
بُوَد هستی بهشتْ امکانْ چو دوزخ | من و تو در میانْ مانندِ برزخ
چو برخیزد تو را این پرده از پیش | نمانَد نیز حکمِ مذهب و کیش
همه ذراتِ عالم همچو منصور | تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
روا باشد اَناالحَق از درختی | چرا نَبْوَد روا از نیک‌بختی
حلول و اتحاد اینجا محال است | که در وحدت دویی عینِ ضَلال است
تعیّن بود کز هستی جدا شد | نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
جز از حق نیست دیگر هستی الحق | هُوَالحَق گوی خواهی یا اَناالحَق
وصالِ حق ز خَلقیّت جدایی‌ست | ز خود بیگانه گشتن آشنایی‌ست
چو ممکن گَردِ امکان برفشاند | بجز واجب دگر چیزی نماند
ز من بشنو حدیث بی‌کم و پیش | ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش
تو را از آتش دوزخ چه باک است | که از هستی تن و جانِ تو پاک است
تو را غیرِ تو چیزی نیست در پیش | ولیکن از وجودِ خود بیندیش
تو می‌گویی مرا خود اختیار است | تنِ من مَرکَب و جانم سوار است
ندانی کاین رهِ آتش‌پرستی‌ست | همه این آفت و شومی ز هستی‌ست
چو بودِ توست یکسر همچو نابود | نگویی کاختیارت از کجا بود
مؤثر حق شناس اندر همه جای | منه بیرون ز حدّ خویشتن پای

بحث دقیق و کامل دربارهٔ هر یک از این بزرگان، عرضِ عریضی دارد که از حدودِ این کتاب خارج است و ما چون بیش از نظرِ اجمالی به سراپای تاریخِ

تصوّف در نظر نداریم، در اینجا سخن را به پایان می‌رسانیم و فقط برای تتمیم فایده، فهرستی از مصطلحات و تعبیرات صوفیه [را] که در مطالعهٔ مؤلفات این طایفه سودمند خواهد بود، در ذیل کتاب به نظر خوانندگان می‌گذاریم.

فرهنگ مصطلحات صوفیه

بعد از فراغ از مبحث مؤلفات معروف صوفیه، مناسب چنان دانستیم که مصطلحات معروفهٔ متداولهٔ صوفیه راکه در مؤلفات و اشعار آنها غالباً استعمال می‌شود برای سهولت مراجعهٔ خوانندگان، در اینجا به نحو اختصار، فراهم آوریم.

مآخذ عمدهٔ نگارنده در جمع این مصطلحات، عبارت است از کتب ذیل، با رموز و اختصاراتی که برای هر یک از آنها محض احتراز از تطویل اتخاذ نموده‌ایم:

۱. ابن‌العربی، یعنی اصطلاحات صوفیه که شیخ محیی‌الدین محمد بن علی طایی اندلسی معروف به «شیخ اکبر» و «ابن‌العربی» متوفی در سنهٔ ششصد و سی و هشت در کتاب معروف خود، الفتوحات‌المکیّه استعمال کرده است و آن مصطلحات را در آخرِ تعریفات میر سید شریف جرجانی در عموم چاپهای مصر و اروپا به طبع رسانیده‌اند.

۲. اصطلاحات‌الصوفیه، تألیف کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، متوفی در سنهٔ هفتصد و سی (یا هفتصد و سی و پنج) که در حاشیهٔ شرح همین مؤلف بر منازل‌السائرین خواجه عبدالله انصاری، مطبوع در طهران، در سنهٔ ۱۳۱۵ هجری قمری به طبع رسیده است و ما از این کتاب به کلمهٔ «کاشانی» تعبیر می‌کنیم.

۳. تعریفات (کتاب ...)، تألیف سید شریف علی بن محمد جرجانی، متوفی در سنهٔ هشتصد و شانزده که عبارت است از مصطلحات غالب علوم متداوله از نحو و صرف و حدیث و کلام و تفسیر و حکمت و تصوّف و عرفان و غیره، و در سنهٔ ۱۳۰۶ هجری قمری در مصر به طبع رسیده است.

۴. قُشیری، یعنی الرسالة‌القُشیریة فی علم‌التصوّف، تألیف ابوالقاسم عبدالکریم

بن هوازن القُشیری نیشابوری که در سنهٔ ۱۳۴۶ هجری قمری در مصر به طبع رسیده است.

۵. کاشانی، رجوع شود به اصطلاحات‌الصوفیه.

۶. لمع، یعنی کتاب اللمع فی‌التصوّف، تألیف ابونصر عبدالله بن علی السرّاج الطوسی، متوفی در سال سیصد و هفتاد و هشت که در سنهٔ ۱۹۱۴ میلادی در لیدن (هلند) به اهتمام رینولد الن نیکلسون به طبع رسیده است.

۷. هُجویری، یعنی کتاب کشف‌المحجوب تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی، متوفی در حدود چهارصد و هفتاد که در سنهٔ ۱۳۴۴ هجری قمری مطابق ۱۹۲۶ میلادی به اهتمام والنتین ژوکوفسکی به طبع رسیده است. این کتاب در هندوستان نیز به طبع رسیده است و نیکلسون، مستشرق انگلیزی [انگلیسی] در سنهٔ ۱۹۱۱ میلادی آن را به انگلیسی ترجمه کرده و در جزو انتشارات موقوفهٔ گیب به طبع رسانیده است.

ائمةالاسماء: هفت اسم اول خداوند که «اسماءِ الهی» نامیده می‌شوند و عبارت‌اند از: «حیّ» و «عالم» و «مرید» و «قادر» و «سمیع» و «بصیر» و «متکلّم». این هفت اسم اصول همهٔ اسما است و «حیّ» را «امام الائمه» می‌نامند (کاشانی).

ابد: آنچه مر آن را آخر نیست (هُجویری).

اَبدال: رجوع شود به ص ۸۰۰ کتاب حاضر.

اتحاد: شهودِ وجودِ حقِ واحدِ مطلق است که همه چیز به آن موجود است به حق، پس همه چیز بدان متحد می‌شود از آن نظر که همه چیز به آن موجود و به خود معدوم است، نه از آن نظر که آن را وجود خاصی است که با حق متحد شده باشد زیرا این فرض محال است، چنان که در جای خود بیان شده است (کاشانی).

اتصال: عبارت از این است که بنده، عین خود را متصل به موجود احدی بیند و تقیّد به وجود عینی خودش از میان برود و سالک اتصال مدد وجود را بدون انقطاع ببیند تا آنکه موجود به خدا باقی بماند (کاشانی).

اثبات: در مقابلِ نفی و مقصود از نفی و اثبات «نفی صفت بشریت و اثبات سلطان حقیقت» است. چون صفات بشری فانی شود، بقای حق «اثبات» یابد (هجویری)؛ اثبات یعنی «اقامهٔ احکام عبادت و بعضی گفته‌اند اثباتِ مواصلات» (ابن‌العربی)؛ و

نیز رجوع شود به موضوع «فنا و بقا» و «صَحو و سُکر» در کتاب حاضر، ص ۹۴۶ـ۹۳۲ و ص ۱۰۰۷ـ۱۰۰۳.

احد: اسم ذات است، با اعتبار تعدد صفات و اسما و غیب (تعریفات).

احوال: رجوع شود به ص ۸۷۹ـ۸۷۸ کتاب حاضر.

اختیار: مراد آن است که بنده «اختیار کند مر اختیارِ حق را بر اختیارِ خود» (هُجویری).

اِخلاص: آن است که سالک در عمل خود، شاهدی جز خدا نطلبد. فضیل بن عیاض گفته: ترک عملی به خاطر مردم، ریا و به جا آوردن به خاطر آنها شرک است و اخلاص، خلاص یافتن از این دو است. فرق بین اخلاص و صدق آن است که صدق اصل است و اخلاص فرع و تابع. آن فرق دیگر آن است که اخلاص پس از دخول در عمل شروع می‌شود (تعریفات).

ادب: عبارت از دانستن چیزهایی است که به وسیلهٔ آن از جمیع انواع خطاها احتراز به عمل می‌آید. گاهی مقصود به آن «ادب شریعت است»، و وقتی «ادب خدمت»، و وقتی «ادب حق». مقصود از ادب شریعت، باز ایستادن به رسوم شرع است؛ و ادب خدمت عبارت است از عدم استشعار به خدمت، با مبالغهٔ در خدمت؛ و ادب حق آن است که بدانی چه از تو است و چه از او است، یعنی به حق خود و حق او واقف باشی (ابن‌العربی).

اراده: اخگری از آتش محبت در قلب که سالک را مستعدِ دَواعیِ حقیقت می‌سازد (کاشانی).

ازل: آنچه مر آن را اول نیست (هُجویری).

ازلی: چیزی که مسبوق به عدم نباشد. باید دانست که موجود بر سه قسم است: یا ازلی و ابدی است و آن خداوند است؛ یا نه ازلی است و نه ابدی و آن دنیا است که هم اول دارد و هم آخر؛ یا ابدیِ غیر ازلی است مثل آخرت که اول دارد ولی آخر ندارد (تعریفات).

اِستدراج: خارقِ عادتی که از شخص غیر صالح و مردودی چون ساحر و جادوگری ظاهر شود (رجوع شود به نفحات‌الانس، چاپ هندوستان، ص ۱۹ـ۱۸).

اسم اعظم: آن نام خداوند است که جامع جمیع اسما است. بعضی گفته‌اند که اسم اعظم «الله» است زیرا که اسم ذاتِ موصوفهٔ به جمیع صفات است (تعریفات).

اشاره: اِخبارِ غیر از مراد، بی‌عبارت لسان (هُجویری).

اشتباه: اشکال حال اندر دو طرف حکم حق و باطل (هُجویری).
اشتیاق انجذاب باطنِ مُحب به محبوب، در حال وصال، برای رسیدن به زیارت لذت یا دوام آن (تعریفات).
اِصطِفا: اصطفا آن بود که حق تعالی دل بنده را برای معرفتِ خود فارغ گرداند تا مر معرفت وی صفای خود اندر آن بگستراند و اندر این درجت خاص و عام، مؤمنان همه یکی‌اند، از عاصی و مطیع و ولیّ و نبی، لقوله تعالی: **ثُـمَّ اَورَثـناَ الکِـتابَ الَّـذینَ اصْطَفَیْنا مِن عِبادِنَا فَمِنهُم ظالِمٌ لِنَفسِهِ وَ مِنهُم مُقْتَصِدٌ وَ مِنهُم سابِقٌ بِالخَیرات** (هُجویری).
اصطلام: اصطلام غَلَباتِ حق بود که کلّیت بنده را مقهور خود گرداند به امتحان لطف اندر نفی ارادتش، و قلب ممتحن و قلب مصطلم هر دو به یک معنی باشد، چه آن است که اصطلام، اَخَصّ و اَرَّقِ امتحان است اندر جریان عبارات اهل این قصه (هُجویری)؛ اصطلام و له غالب بر قلب است و معنی نزدیک به «هیمان» است (کاشانی).
اِصطناع: بدین سخن آن خواهند که خداوند بنده را مهذّب گرداند به فنای جملهٔ نصیبها از وی، و زوالِ جملهٔ حظها و اوصاف نفسانیِ وی را اندر وی مبدل گرداند تا به زوالِ نُعوت و تبدیل اوصاف از خود بی‌خود شوند و مخصوص‌اند بدین درجتْ پیغمبران بدون اولیا و گروهی از مشایخ بر غیر ایشان. بر اولیا هم روا دارند این صفت (هُجویری).
اعراف: عبارت است از مقامِ سرکشیدن به اطراف و آن مقام شهود حق است در هر چیزی که متجلّی به صفات حق باشد و آن چیز مظهر آن صفات باشد (تعریفات).
اعیان ثابته: حقایق ممکناتِ ثابتهٔ در علم خداوند (کاشانی).
افراد: رجال خارج از نظر قطب (ابن‌العربی).
افق اعلا: نهایت مقام روح و آن عبارت است از حضرت الوهیت (کاشانی).
افق مبین: نهایت مقام قلب (کاشانی).
الف: اشاره است به ذات احدیت، یعنی حق از آن حیث که او اول اشیا است در ازل‌الآزال (کاشانی).
اُمُّ‌الکتاب: عبارت است از عقل اول (تعریفات).
امامان: دو نفری که یکی از آنها در یمینِ قطب است و نظر او در ملکوت است، و دومی که در یسارِ قطب است [و] نظرش در ملک است و این بالاتر از امامِ یمین است و او است که خلیفهٔ قطب می‌شود (کاشانی).

امتحان: امتحانِ دلِ اولیا به گونه گونه بلاها که از حق تعالی بدان آید (هُجویری).
امنا: عبارت‌اند از ملامتیه، و ملامتیه آنهایی هستند که آن چیزی که در باطن آنها است بر ظاهر آنها هویدا نیست و اینها بالاترین طبقهٔ صوفیه‌اند و مبتدیان و شاگردانِ ملامتیه به شکل اصحاب فتوّت (فِتیان و جوانمردان) درآیند (ابن‌العربی و کاشانی).
اِنتباه: زوالِ غفلت به دل (هُجویری).
اِنزعاج: تحرکِ دل بود اندر حال وجد (هُجویری)؛ اثر مواعظ است در قلب مؤمن و گاهی مراد به آن، تحرک به وجد و اُنس است (ابن‌العربی)؛ تحرک قلب به سوی خدا، به تأثیر وعظ و سَماع (کاشانی).
اُنس: یکی از احوال اهل سلوک است که اثر جمال حق است در قلب بنده. چون حق تعالی به دلِ بنده تجلّی کند به شاهدِ جلال، نصیب وی اندر آن هیبت بود و باز چون به دلِ بنده تجلّی کند به شاهدِ جمال، نصیب اندر آن اُنس باشد تا اهل هیبت از جلالش بر تَعَب باشند و اهل اُنس از جمالش بر طرب. فرق است میان دلی که از جلالش اندر آتش دوستی سوزان بود و از آن دلی که از جمالش در نور مشاهدت فروزان. پس گروهی از مشایخ گفته‌اند که هیبت، درجهٔ عارفان است و اُنس، درجهٔ مریدان (هُجویری)؛ هیبت و اُنس دو حالت است فوقِ قبض و بسط، همان طور که قبض و بسط فوقِ خوف و رَجا است. لازمهٔ هیبت بی‌خودی، و مقتضای اُنس هوشیاری است (تعریفات).
انسان کامل: جامعِ جمیعِ عوالمِ الهیه و کَوْنیهٔ کلّی و جزئی. انسان کامل، کتاب جامعِ کتب الهیه و کَوْنیه است (تعریفات).
اوتاد: چهار نفری که در چهار جهت دنیا هستند (مشرق و مغرب و شمال و جنوب). این چهار مرد به منزلهٔ چهار رکن عالم‌اند. به واسطهٔ این چهار نفر است که خداوند جهات را محفوظ می‌دارد زیرا به واسطهٔ وجود آنها جهات محل نظر خداوند است (کاشانی و ابن‌العربی)؛ و نیز رجوع شود به ص ۸۰۰ کتاب حاضر.
ایحا: القای معنی در نَفْس به سرعت و خفا (تعریفات).
ایما: تعریضِ خطاب بی‌اشارت و عبارت (هُجویری).
بارقه: روشنایی از جانب خداوند که بسرعت خاموش می‌شود و آن از اوایل کشف است (تعریفات).
باطل: ما سَوَی الله. باطلْ معدوم است زیرا در حقیقت جز خدا وجودی نیست (کاشانی).

برزخ: عالمِ مشهودی بین عالمِ معانی و اجسام (ابن‌العربی).
برق: اولْ نوری که بر بنده ظاهر شود و او را به دخول به حضرت قُربِ خداوند برای «سِیرِ فی‌الله» بخواند (تعریفات).
بسط: بسطِ قلب در حالت کشف. حالی است بدون تکلف که نه آمدنش به کسب است و نه رفتن آن به جهد. بسط در روزگار عارفان، چون رَجا باشد در روزگار مریدان (هُجویری).
بصیرت: عبارت است از قوّتِ قلبی که به نورِ قدس روشن باشد و با آن قوه، شخص حقایق و بَواطنِ اشیا را ببیند، همان طور که نَفْس به وسیلهٔ چشم، صُوَر و ظواهر اشیا را می‌بیند. حکما قوّتِ بصیرت را «عاقلهٔ نظریه» و «قوهٔ قدسیه» می‌نامند (تعریفات).
بلا: به بلا امتحانِ تن دوستان خواهند، به گونه گونه مشقتها و بیماریها و رنجها؛ که هرچند بلا بر بنده قوّتِ بیشتر پیدا می‌کند، قُربت زیادت می‌شود ورا با حق تعالی (هُجویری).
بواده: آنچه که به طور ناگهانی از غیب به قلب برسد، خواه موجب فرح باشد و خواه موجب اندوه (ابن‌العربی).
بیت‌الحکمه: قلبی که اخلاص بر آن غالب باشد (کاشانی).
بیت‌العزه: قلبِ واصل به مقام جمع در حال اتصال به حق (کاشانی).
بیت‌المحرم: قلبِ انسان کامل (کاشانی).
بیت‌المقدس: قلبِ طاهر از تعلق به غیر (کاشانی).
تجرید: خالی شدنِ قلب و سِرِّ سالک از ما سَوَی الله (تعریفات).
تجلّی: تأثیر انوار حق را باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایستهٔ آن شوند که به دل مر حق ببینند و فرق میان این رؤیت و رؤیتِ عیان آن بود که متجلّی اگر خواهد، ببیند و اگر خواهد، نبیند؛ یا وقتی بیند و وقتی نبیند. باز اهل عیان اندر بهشت اگر خواهند که نبینند، نتوانند که نبینند؛ که بر تجلّی، سِتْر جایز بود و بر رؤیت، حجاب روا نباشد (هُجویری).
تَحَلّی: تحلّی نسبت باشد به قوم ستوده به قول و عمل. مانند کردنْ خود را به گروهی بی‌حقیقت [و] معاملتِ ایشان تحلّی بود و آنان که نمایند و نباشند زود فضیحت شوند (هُجویری).
تَخَلّی: اعراض باشد از اشتغالِ مانعه مر بنده را از خداوند و یکی از آن، دنیا است

به حکم تشریف عنایت، چنان‌که دست از دنیا خالی کند و ارادت عقبیٰ از دل قطع کند و متابعت هوا از سر خالی کند و از صحبت خلق اعراض کند و دل از اندیشهٔ ایشان بپردازد (هُجویری).

تسلیم: استقبالِ قضا به رضا (تعریفات).

تصوّف: وقوف با آداب شرعیه ظاهراً و باطناً. و آن عبارت از اخلاق الهیه است و گاهی کلمهٔ تصوّف مرادف با مکارم اخلاق استعمال می‌شود. تصوّف پرهیز از اخلاق زشت برای مستعد شدن به قبولِ تجلّیِ صفات الهی است (ابن‌العربی)؛ و نیز رجوع شود به ص ۷۵۱ـ ۷۵۰ کتاب حاضر.

تفرقه: رجوع شود به ص ۱۰۱۵ کتاب حاضر.

تفرید: تحققِ بنده به حق، به طوری که حقْ عینِ قوای بنده باشد و مصداقِ حدیثِ **کنت له سمعاً و بصراً**... واقع شود (تعریفات).

تَلبیس: نمودنِ چیزی را به خلاف تحقیق آن به خلق، تَلبیس خوانند (هُجویری).

تَلوین: تنقلِ بنده در احوالش، یعنی از حالی به حالی گشتن و تغییر یافتن. ابن‌العربی می‌گوید: «نزد اکثر عرفا، تَلوین مقامِ ناقصی است ولی نزد ما کاملترین مقامات است زیرا حالِ بنده در تَلوین، حالی است که خدا می‌فرماید: **کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ**.»

تمکین: گفته شده است که حالِ اهل وصول است و نزد ما تمکین در تَلوین است (ابن‌العربی)؛ تمکین عبارت است از اقامتِ محققان اندر محلِ کمال و دَرَجَتِ اعلا. اهل مقام از مبتدیان‌اند و اهل تمکین از منتهیان. مقامات منزل، راه است و تمکین، قرار در پیشگاه حق. آب تا در رود است روان است و چون به دریا رسد قرار گیرد. گفته‌اند: **التمکین رفع التلوین**، یعنی متمکّنْ متردّد نباشد و از حالی به حالی نگردد و تغییر نیابد، بلکه رَخت یکسره به حضرت برده و اندیشهٔ غیر از دل سترده. نه معاملتی رود بر او که حکمِ ظاهرش بدل کند و نه حالی باید که حکمِ باطنش متغیر گرداند (هُجویری).

تَواجُد: طلبِ وجد و بعضی گویند اظهار حالتِ وجد بدون وجد (ابن‌العربی)؛ تَواجُد از حیث معنی نزدیک به «تَساکُر» است و تَشَبُّه به اهلِ وجد و سُکر است (لمع).

توبه: رجوع شود به ص ۷۷۸ کتاب حاضر.

توکل: امیدواری به آن چیزی که نزد خدا است و نومیدی از آن چیزی که در دست مردم است (تعریفات)؛ و نیز رجوع شود به ص ۸۴۵ کتاب حاضر.

جَبَروت: به اصطلاح ابوطالب مکی، عالَمِ عظمت است ولی به عقیدهٔ اکثر صوفیه عالَمِ وسط است (ابن‌العربی).

جذبه: عبارت است از تقربِ بنده به مقتضای عنایت خداوند که در طیِ منازل به سوی حق، بدون رنج و سعیِ خودش همه چیز از طرف خداوند برای او تهیه شده است (کاشانی).

جسم: جوهر قابل از برای ابعاد ثلاثه (تعریفات) ؛ آنکه مؤلَّف بود از اجزای پراکنده (هُجویری).

جلال: اوصافِ قهرِ حضرت الوهیت است (ابن‌العربی) ؛ آنچه متعلق به قهر و غضبِ خداوند است (تعریفات).

جمال: اوصافِ لطف و رحمت خداوند (کاشانی) ؛ و نیز رجوع شود به حال اُنس و شوق در کتاب حاضر، ص ۹۱۴ـ۹۱۰.

جمع: اشاره است به حق بدون خلق (ابن‌العربی) ؛ و نیز رجوع شود به ص ۱۰۱۵ کتاب حاضر.

جمع‌الجمع: **الاستهلاک بالکلیة فی‌الله** (ابن‌العربی) ؛ جمع‌الجمع، مقامی است کاملتر و عالیتر از جمع، زیرا جمع شهودِ اشیا است به وسیلهٔ خدا و تبرّی از حول و قوه است مگر به واسطهٔ خدا، در حالی که « جمع‌الجمع » استهلاک به کلّیت و فنای از ما سَوَی الله است و آن مرتبهٔ احدیت است (تعریفات).

جمع و تفرقه: « فرق » آن است که به تو نسبت داده شود و « جمع » آن است که از تو سلب شود، به این معنی که امورِ کسبیِ بنده، از قبیل قیام به وظایف بندگی و آنچه شایستهٔ احوال بشریت است « فرق » است و آنچه از طرف حق باشد، از قبیل پیدا شدن معانی و ظهور لطف و احسان، « جمع » است. و بنده ناگزیر به داشتن هر دو است زیرا هر که « تفرقه » نداشته باشد « بندگی » ندارد و هر که « جمع » نداشته باشد « معرفت » ندارد و اینکه بنده می‌گوید «اِیّاکَ نَعْبُد» اثبات تفرقه است (به اثبات بندگی) و اینکه می‌گوید «اِیّاکَ نَسْتَعین» طلب « جمع » است. بنابراین تفرقه آغاز ارادت است و جمع انجام آن (تعریفات).

جمعیت: عبارت است از اجتماعِ همت در توجه به خدا و اشتغال کامل به او و دل کندن از ما سَوَی الله. « جمعیت » در مقابل « تفرقه » است (تعریفات).

جواب: خبردادن از مضمونِ سؤال (هُجویری).

جوهر: اصل چیز. آنکه به خود قائم بود (هُجویری) ؛ برای جوهرِ مجرد و غیرِ

مجرد و اصطلاحات هیولا و صورت و جسم و نَفْس و عقل، رجوع شود به تعریفات.

حال: واردی بود بر وقت که ورا مزین کند، چنان که روح مر جسد را. و لامَحاله وقت به حال محتاج باشد که صفای وقت، به حال باشد و قیامش بدان. چون صاحبِ وقت صاحبِ حال شود، تغییر از وی منقطع شود و در روزگارِ خود مستقیم گردد که با وقتْ بی‌حال، زوال روا بود، چون حال بدو پیوست جمله روزگارش وقت گردد و زوال بر آن روا نبود. بر صاحبِ وقت، غفلت روا بود و بر صاحبِ حال، روا نباشد. و گفته‌اند: **الحال سکوت‌اللسان فی فنون‌البیان**، زبانش اندر بیانِ حالش ساکت و معاملتش به تحقیقِ حالش ناطق. و نیز گفته‌اند: **السوال عن‌الحال محال**، زیرا حال، فنای مقال است. برای صاحب حال، بلا و نعمت یکسان است [و] حال، صفتِ مراد است و وقت، درجهٔ مرید (هُجویری)؛ چیزی که بدون تعمّد و جهد بر قلب وارد شود (ابن‌العربی)؛ و نیز رجوع شود به ص ۸۷۶ کتاب حاضر.

حجاب: هرچه مطلوب را از چشم مستور دارد (ابن‌العربی)؛ حجاب نزد اهل حق، انطباعِ صُوَر کَوْنیه است در قلب که مانع از قبول تجلّیِ حق می‌گردد (تعریفات).

حجاب‌العزه: عبارت از حیرت و سرگردانی است زیرا ادراکاتِ کشفی تأثیری در کُنْهِ ذات ندارد و همین عدم نفوذِ ادراکات در ذات، حجابی است (تعریفات).

حجة‌الحق علی‌الخلق: اشاره به انسان کامل است (کاشانی).

حَرْق: عبارت از اواسطِ تجلّیات است که منجر به فنا و نیستی می‌شود. این فنا اوایلش «برق» است و اواخرش «طَمْس» در ذات (تعریفات).

حروف: عبارت از حقایق بسیطهٔ اعیان است (تعریفات).

حروف عالیات: شئونِ ذاتیهٔ موجود در غیب‌الغیوب، مثل وجود درخت در هسته. و ابن‌العربی اشاره به این موضوع می‌فرماید:

کـنا حـروفا عـالیات لم‌نـقل　　　متعلقات فی ذری اعلی القلل

(تعریفات).

حُرّیّت: خروج از بندگیِ کائنات و قطعِ جمیع علایق. حُرّیّت دارای مراتبی است. حُرّیّتِ عامّه عبارت از خروج از بندگیِ شهوات است؛ و حُرّیّتِ خاصه آزادی از بندگیِ مرادات است به فنای ارادهٔ خود در ارادهٔ حق؛ و حُرّیّتِ اَخَصِّ خواص (خاصة الخاصه) عبارت از رهایی از بندگی رسوم و آثار است، به واسطهٔ محو شدن در تجلّی نورالانوار (تعریفات).

حُسن: آنکه موافق امر بود (هُجویری).
حضور: رجوع شود به ص ۱۰۱۴ کتاب حاضر.
حق: خداوند (هُجویری)؛ آنچه که از جانب خدا بر بنده فرض شده و آنچه را که خدا بر خود واجب کرده است (ابن‌العربی).
حق الیقین: رجوع شود به ص ۹۶۵-۹۶۴ کتاب حاضر.
حقیقت: اقامت بنده در محل وصل خداوند و وقوفِ سِرِّ وی بر محلِ تنزیه (ابن‌العربی)؛ از میان رفتن اوصاف بنده به واسطهٔ غلبهٔ اوصافِ حق (ابن‌العربی).
حقیقة‌الحقایق: مرتبهٔ احدیتِ جامع به جمیع حقایق که «حضرت جمع» و «حضرت وجود» نامیده می‌شود (تعریفات).
خاطر: هر خطابی که به قلب و ضمیر وارد شود، اعم از آنکه ربّانی باشد یا مَلَکی یا نَفْسی یا شیطانی، بدون اینکه در قلب اقامت یابد. معنی دیگر خاطر این است که خاطر، هر واردی است که بدون سابقهٔ تفکر و تدبّر در قلب پیدا شده باشد (ابن العربی)؛ خاطر از اختیار بنده خارج است و آن بر چهار قسم است:
۱. خاطر ربّانی که اولْ خواطر است و هیچ‌وقت بر خطا نمی‌رود.
۲. خاطر مَلَکی که برای ادای فریضه برمی‌انگیزاند و الهام نامیده می‌شود.
۳. خاطر نَفْسانی، خاطری است که حظِّ نفس در آن است و «هاجِس» نامیده می‌شود.
۴. خاطر شیطانی، خاطری است که انسان را به مخالفت حق می‌خواند (تعریفات).
خطرات: آنچه بر دل گذرد از احکام طریقت (هُجویری).
خلوت: محادثهٔ سِرّ با حق (تعریفات).
خواطر: به خاطرِ حصولِ معنی خواهند اندر دل، با سرعت زوالِ آن به خاطری دیگر و قدرتِ صاحبِ خاطر بر دفع کردن آن از دل. و اهل خاطر متابع خاطر اول باشند اندر امور که آن از حق باشد به بنده بی‌علت (هُجویری).
خوف: رجوع شود به ص ۹۰۶ کتاب حاضر.
دُرَّةُالبیضا: عقل اول (ابن‌العربی).
ذات: هستیِ چیز و حقیقت آن (هُجویری).
ذکر: رجوع شود به ص ۹۱۷ کتاب حاضر.
ذوق: مانند شراب باشد اما شراب جز اندر راحات مستعمل نیست و ذوق مر رنج و راحات را نیکو آید، چنان‌که کسی گوید: ذقت‌البلاء و ذقت‌الراحة، همه درست آید (هُجویری)؛ ذوق یعنی آغاز مبادیِ تجلّیات الهی (ابن‌العربی)؛ ذوق عبارت است

از نور عرفانی که خداوند با تجلّی خود در قلب اولیای خویش می‌اندازد که بدون استعانت از کتاب و غیر آن، بین حق و باطل فرق گذارند (تعریفات).

ذَهاب: به معنی غیبت و از خود رفتن است ولی ذَهاب تمامتر از غیبت است (لمع).

رجا: تعلق قلب به حصولِ امرِ محبوبی در آینده (تعریفات)؛ و نیز رجوع شود به ص ۹۰۶ کتاب حاضر.

رضا: رجوع شود به ص ۸۷۲ کتاب حاضر.

رغبت: رغبتِ نَفْس در ثواب و رغبتِ قلب در حقیقت و رغبتِ سِرّ در حق (ابن‌العربی).

رَمس: نفیِ عینی باشد با اثرِ آن از دل (هُجویری).

روح: القائاتی که از عالم غیب به وجه مخصوصی به قلب می‌رسد (ابن‌العربی)؛ و نیز رجوع شود به ص ۹۶۹ کتاب حاضر.

روح‌الاعظم: روح انسانی مظهر ذات الهی (تعریفات).

روح انسانی: رجوع شود به ص ۹۷۰ کتاب حاضر.

روح حیوانی: رجوع شود به ص ۹۷۰ کتاب حاضر.

رویت: مشاهدهٔ به بَصَر، خواه در دنیا و خواه در آخرت (تعریفات).

ریاضت: تهذیب اخلاقِ نَفْسیه (ابن‌العربی).

رِین: حجابی بود بر دل که کشف آن جز به ایمان نبود و آن حجاب کفر و ضَلالت است. لقوله تعالی: **کلاً بَلْ رَانَ عَلَی قُلُوبِهِم مَاکانُوا یَکسِبون**، و گروهی گفتند که رِین آن بود که زوال خود ممکن نشود به هیچ صفت که دل کافر، اسلام‌پذیر نباشد و آنچه از ایشان اسلام آرند اندر علم خدای عزّ و جلّ مؤمن بوده باشند (هُجویری)؛ و نیز رجوع شود به کلمهٔ « ران » در تعریفات.

زواید: زیادتِ انوار باشد به دل (هُجویری).

زهد: رجوع شود به ص ۸۳۱ کتاب حاضر.

سالِک: کسی که نه به قوهٔ علم، بلکه با نیروی حال مشغول سِیر در مقامات است. سالِک کسی است که علم او به درجهٔ « عین‌الیقین » رسیده است (ابن‌العربی).

سَحْق: از میان رفتن، یعنی بی‌خودیِ بنده در مقابل قهاریتِ حق (ابن‌العربی).

سِرّ: نهفتنِ حال دوستی (هُجویری)؛ لطیفه‌ای است در قلب مثل روح در بدن و محل مشاهده است. همچنان که روح محل محبت است قلب محل معرفت است (تعریفات)؛ و نیز رجوع شود به ص ۹۷۱ کتاب حاضر.

سِرّالسر: چیزی است که مخصوص به خداوند است مثل علم به تفصیل حقایق در اجمال احدیت، و جمع و اشتمال آن حقایق بر آن شکلی که هست. و آیهٔ **وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ‌الغَیبِ لایَعْلَمُها اِلا هُوَ**، ناظر به همین معنی است (تعریفات).
سَفَر: عبارت است از سِیرِ قلب به طرف حق با ذکر. ابتدای این سفر وقتی است که قلب مصمم به توجه به سوی خدا شود. اسفار چهار است:
سَفَرِ اول، عبارت است از رفع حجابهای کثرت از وحدت، و آن سِیر به سوی خدا است (سِیرِ الی‌الله) از منازل نَفْس تا وصول به « افق مبین » که نهایت مقام قلب است.
سَفَرِ ثانی، رفع حجابِ وحدت است از وجوه کثرت، و آن سِیر در خدا است (سِیرِ فی‌الله) با اتصاف به صفات خدا و تحقق به اسماءِ خدا. این سِیرِ در حق و به وسیلهٔ حق است تا « افق اعلا » که نهایت حضرت و احدیت است.
سَفَرِ سوم، از میان رفتنِ تقیّد به قید ظاهر و باطن است. این سِیر، ترقی به « عین الجمع » و حضرت احدیت است و نهایت ولایت است.
سَفَرِ چهارم، بازگشت از حق به خلق است، و آن احدیت جمع و فرق است از راه شهودِ اندراجِ حق در خلق و اضمحلالِ خلق در حق، به طوری که عینِ وحدت را در صورتِ کثرت و صورتِ کثرت را در عینِ وحدت می‌بینند. این سِیر که « سِیرِ بالله عن‌الله » نامیده می‌شود برای تکمیل ناقصان است و این مقام، بقای بعد از فنا و فرق بعد از جمع است (تعریفات).
سفه: ترکِ امر بود (هُجویری).
سُکر: در لغت یعنی مستی و در اصطلاح، از خویش رفتن و بی‌خودی به علت واردِ قوی (ابن‌العربی).
سوادالوجه: عبارت است از فنای کلّی در خدا، به طوری که باطناً
فی‌الدارین: در دنیا و در آخرت هیچ هستی برای سالک باقی نماند و فقرِ حقیقی و بازگشت « عدم اصلی » همین است و از اینجا است که گفته‌اند: **اذا اتم‌الفقر فهوالله** (تعریفات).
سوال: طلب کردن حقیقتی بود (هُجویری).
شاهد: اثری است که مشاهده در قلب ایجاد می‌کند و آن مطابق است با حقیقتِ آنچه که از صورتِ مشهود بر قلب ظاهر می‌شود (ابن‌العربی).
شجره: انسان کامل (ابن‌العربی).

شُرب: حلاوتِ طاعت و لذتِ کرامت و راحتِ اُنس را این طایفه شُرب خوانند (هُجویری)؛ شُرب، وسط تجلّیات الهی است، همان طور که ذوق، اول مبادی تجلّیات الهی است (ابن‌العربی).

شُرود: طلب حق باشد به خلاص از آفات و حُجب و بی‌قراری اندر آن که همهٔ بلای طالب از حجاب افتد. پس حِیَلِ طُلاب را اندر کشفِ حجاب و اسفار ایشان و تعلق ایشان به هر چیزی شُرود خوانند (هُجویری).

شریعت: رجوع شود به ص ۷۶۵ کتاب حاضر.

شَطح: عبارت از کلمه‌ای است که بوی خودپسندی و ادعا از آن استشمام شود و آن در بین محققین، نادر دیده شده است (ابن‌العربی)؛ جرجانی در تعریفات می‌گوید: «شطح از زَلاتِ محققین است زیرا دعوی به حق است که عارف بدون اذن الهی تصریح می‌کند»؛ و نیز رجوع شود به کتاب اللمع فی‌التصوّف، کتاب تفسیرالشطحات، ص ۳۷۵، چاپ لیدن.

شهود: رؤیة الحق بالحق (تعریفات).

شیئان: آنکه وجودِ یکی به دیگری روا بود (هُجویری).

صابر: رجوع شود به ص ۸۴۳ کتاب حاضر.

صبّار: رجوع شود به ص ۸۴۳ کتاب حاضر.

صبر: رجوع شود به ص ۸۴۳ کتاب حاضر.

صَحو: یعنی هوشیاری، عبارت است از بازگشت به احساس بعد از بی‌خودی (ابن‌العربی)؛ «صَحو و سُکر» از حیث معنی نزدیک‌اند به «غیبت و حضور»، جز آنکه صَحو و سُکر قویتر و تمامتر از غیبت و حضور است (لمع).

صَعق: الفناء عندالتجلی‌الربّانی (ابن‌العربی).

صفت: آنچه نَعْت نپذیرد از آنچه به خود قائم نیست (هُجویری). صفت مبیّن معنی است مثل عالِم.

صفات جلالیه: صفات متعلق به قهر و عزت و عظمت (تعریفات).

صفات جمالیه: صفات متعلق به لطف و رحمت (تعریفات).

صفات ذاتیه: صفاتی که خداوند به آن وصف می‌شود و به ضدّ آن وصف نمی‌شود، از قبیل قدرت و عزت و عظمت (تعریفات).

صفات فعلیه: صفاتی است که ممکن است خداوند به ضدّ آن نیز وصف شود، از قبیل رضا و رحمت و سَخَط و غضب (تعریفات).

طب روحانی: علم به کمالات قلب و آفات و امراض آن، و علم به داروهای علاج آن و چگونگی حفظ صحت و اعتدال آن (تعریفات).

طبیب روحانی: شیخ عارفی که قادر به ارشاد و تکمیل باشد (تعریفات).

طریقت: سیرهٔ مختص به سالکین است از قطعِ منازل و ترقی در مقامات (تعریفات) ؛ رجوع شود به ص ۷۶۴ کتاب حاضر.

طَمْس: نفیِ عینی باشد که اثر آن نماند (هُجویری) ؛ فنای صفات بنده در صفات حق (تعریفات).

طَوارق: واردی به دل، به بشارت یا به زجر، اندر مناجات شب (هُجویری).

طَوالع: طلوع انوار معارف بر دل (هُجویری).

ظلم: نهادن چیزی به جایی که نه جای آن بود و در خور آن (هُجویری).

عارف و معرفت: عارف کسی است که خدا خود را به شهود او رسانده است و احوال بر او ظاهر شده. حالِ چنین شخصی « معرفت » نامیده می‌شود (ابن‌العربی) ؛ رجوع شود به ص ۹۶۷ کتاب حاضر.

عالَم: مخلوقات خداوند (هُجویری).

عالِم و علم: عالِم کسی است که خداوند الوهیت خود را به شهود او رسانده است و احوال بر او ظاهر نشده. حالِ چنین شخصی « علم » نامیده می‌شود (ابن‌العربی).

عدل: نهادن هر چیزی به جای خود (هُجویری).

عرش: محل استقرار اسماءِ مقیدهٔ الهی (ابن‌العربی).

عَرَض: آنکه به جوهر قائم بود (هُجویری).

عقل: مراجعه شود به ص ۹۷۱ ـ ۹۷۰ کتاب حاضر.

علایق: اسبابی که طالبان، تعلق بدان کنند و از مراد باز مانند (هُجویری).

علم بالله: علم بالله، علم معرفت است که همهٔ اولیای او، او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرّف او نبود ایشان وی را ندانستند، از آنچه همهٔ اسبابِ اکتسابِ مطلق از حق تعالی منقطع استِ و علمِ بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علتِ معرفتِ وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود (هُجویری).

علم مع‌الله: علم مقاماتِ طریقِ حق و بیانِ درجات اولیا بود، پس معرفت بی‌پذیرفتِ شریعت درست نیاید و ورزشِ شریعت بی‌اظهارِ مقامات راست نیاید (هُجویری).

علم من‌الله: علم شریعت بود که از آن از وی به ما فرمان و تکلیف است (هُجویری).

علم‌الیقین: رجوع شود به ص ۹۶۴ـ۹۶۳ کتاب حاضر.
عماء: هوالمرتبة الاحدیة (تعریفات).
عید: آنچه که در نتیجهٔ اعمال بر قلب تجلّی می‌کند (ابن‌العربی).
عین‌الیقین: رجوع شود به ص ۹۶۴ـ۹۶۳ کتاب حاضر.
غراب: جسمِ کلّی است و آن اولْ صورتی است که جوهرِ هَبایی آن را پذیرفته و به واسطهٔ این پذیرش تمام خلأ را گرفته است و این خلأ، ابعاد موهومی است بدون جسم. و از آنجا که جسمِ کلّی مابینِ اَشکال، اِستداره را پذیرفته است پس معلوم می‌شود که خلأ، مستدیر است. و چون این جسمِ کلّی، اصلِ صُوَرِ جسمیه است که غالب بر آنها تاریکی و سیاهی امکان است و علی‌هذا در غایتِ دوری است از عالم قدس و حضرت احدیت، لهذا آن را به « غراب » که رمز دوری و سیاهی است موسوم ساخته‌اند (تعریفات).
غوث: چون قطب ملجأ و پناه واقع شود « غوث » نامیده می‌شود (تعریفات).
غیبت: رجوع شود به ص ۱۰۰۳ کتاب حاضر.
فترت: خاموشیِ آتشِ سوزانی که در بدایتِ حال در سالک وجود داشته (ابن‌العربی).
فرق: اشاره است به خلق بدون حق، و بعضی گویند به معنی مشاهدهٔ عبودیت است (ابن‌العربی).
فقر: رجوع شود به ص ۸۳۲ـ۸۳۱ کتاب حاضر.
فنا: از میان رفتن اوصافِ مذمومه، در حالی که بقا، وجود اوصافِ پسندیده است. فنا دو قسم است: یکی فنایی است که مذکور شد و آن به کثرت ریاضت است؛ و قسم ثانی عدم احساس به عالَمِ مُلک و ملکوت است، یعنی فرد در عظمت خدا و مشاهدهٔ حق مستغرق شده است و به این قِسم فنا است که مشایخ اشاره نموده، گفته‌اند: **الفقر سوادالوجه فی‌الدارین**، یعنی فنای در دو عالم (تعریفات)؛ و شیخ محمود شبستری می‌گوید:

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد الله اعلم

و نیز رجوع شود به ص ۹۳۳ کتاب حاضر.
فواید: ادراکِ سِرّ مرلابدِ خود را (هُجویری).
قبض: قبضِ قلب در حالت حجاب و آن حالی است بدون تکلف، یعنی نه آمدنش

به کسب است و نه رفتن آن به جهد. قبض در روزگارِ عارفان چون خوف باشد در روزگارِ مریدان (هُجویری).

قبیح: آنکه مخالف امر بود (هُجویری).

قدیم: سابق اندر وجود. آنکه هستیِ وی سابق بود مر همه هستیها را و این بجز خدا نیست (هُجویری).

قرار: زوال تردّد از حقیقتِ حال (هُجویری).

قُرب: حالِ قُرب از احوال بنده‌ای است که به قلبِ خود نزدیکیِ خدا را مشاهده کند (لمع)؛ و نیز رجوع شود به ص ۸۸۲ کتاب حاضر.

قصود: صحتِ عزیمت باشد بر طلبِ حقیقتِ مقصود (هُجویری).

قطب: یک نفر که در هر زمانی موضعِ نظرِ خداوند واقع شده و خداوند طلسمِ اعظمی از نزد خود به او عطا می‌فرماید. قطب در عالم وجود به منزلهٔ روح است در بدن (تعریفات).

قطبیةالکبری: مرتبهٔ قُطب‌الاَقطابی است و آن باطن نبوت محمد است (تعریفات).

قلب: رجوع شود به ص ۹۶۸ـ۹۶۷ کتاب حاضر.

قهر: مراد از قهر، تأیید حق باشد به فنا کردن مرادها و باز داشتنِ نَفْس از آرزوها، **هو القاهر فوق عباده** (هُجویری).

کرامت: ظهورِ امرِ خارق‌العاده از طرف شخصی که دعوی نبوت نداشته باشد، مثل کرامات اولیای صوفیه (رجوع شود به ص ۸۱۶ کتاب حاضر).

کرسی: موضعِ امر و نهی (ابن‌العربی).

کشف: اطلاع از معانیِ غیبیهٔ ماوراءِ حجاب (تعریفات).

الکلیة: استغراقِ اوصافِ آدمیت به کلّیت (هُجویری).

کمال: تنزیه از صفات و آثار آن (ابن‌العربی).

کیمیا: قناعت به موجود و ترکِ میل به مفقود (کاشانی).

کیمیای خواص: خالص کردن قلب از دنیا (کاشانی).

کیمیای سعادت: تهذیب نَفْس به اجتنابِ رذایل و اکتسابِ فضایل (کاشانی).

کیمیای عوام: بَدَل کردنِ حُطامِ دنیویِ فانی به متاعِ اخرویِ باقی (کاشانی).

لسان‌الحق: انسان کامل (چون مظهریّتِ اسمِ متکلم تحقق بیابد) (تعریفات).

لطف: مراد از لطف، تأیید حق باشد به بقای سُرور و دوامِ مشاهدت و قرارِ حال اندر دَرَجَتِ استقامت، **الله لطیف بعباده** (هُجویری).

لطیفه: اشارتی به دل از دقایق حال (هُجویری)؛ اشارهٔ دقیقی که به فهم درآید و به عبارت نگنجد. گاهی هم مترادف با «نَفْسِ ناطقه» استعمال می‌شود (تعریفات).
لَوامع: اظهارِ نور بر دل با بقای فواید آن (هُجویری).
لَوایح: اثباتِ مراد با زودیِ نفی آن (هُجویری)؛ اسرار ظاهره‌ای است که در ترقی از حالی به حالی ظاهر می‌شود (ابن‌العربی)؛ لَوایح و طَوالع و لَوامع، این سه کلمه در معنی نزدیک به یکدیگرند و فرق بزرگی بین آنها نیست و عبارت‌اند از صفاتِ مبتدیانِ اهلِ سلوک که رو به ترقی می‌روند، به ترتیب اول لَوایح است بعد لَوامع و بعد طَوالع. لَوامع مانند برقی است که به محض ظهور پنهان می‌شود. لَوامع روشنتر از لَوایح است و به آن سرعت زوال نمی‌یابد بلکه اندکی باقی می‌ماند، اما طَوالع هم از جهت روشنایی قویتر و هم از جهت دوام باقیتر است ([قُشیری،] رسالهٔ قُشیریه).
لیلةالقدر: شبی که سالک در آن شب به تجلّیِ خاصی اختصاص می‌یابد و با آن تجلّی، قدر و مرتبت او نسبت به خدا معلوم می‌شود و این ابتدای وصول سالک به عین‌الجمع است و مقام بزرگانِ عرفا است (تعریفات).
مجاهده: وادار کردنِ نَفْس به مشقاتِ بدنی و مخالفتِ هوا و هوس (ابن‌العربی).
مجذوب: کسی است که خداوند او را برگزیند و بدون رنجِ جهد و کوشش، به جمیع مقامات و مراتب عالیه برسد (تعریفات).
محادثه: خطابِ حق به عارفین از عالَمِ مُلک و شهادت، مثل ندای از درخت به موسی. محادثه وقتی بود بنده را با حق در روز. روز وقتِ خدمتِ بندگان است و حال روز مبنی است بر کشف (هُجویری).
محاضره: حضورِ قلب با خدا در استفاضهٔ از اسماءِالله. محاضره عبارت است از حضورِ دل در شواهدِ آیات و علامتِ محاضره، دوامِ تفکر است در رؤیتِ آیت (هُجویری).
مُحدَث: متأخر اندر وجود، یعنی نبوده و پس ببوده (هُجویری).
مَحْق: فنای بنده در عینِ حق (ابن‌العربی)؛ «مَحْق» فنای هستیِ بنده است در ذات خداوند، چنان‌که «محو» فنای افعال او است در فعلِ حق و «طَمْس» فنای صفات است در صفات حق (تعریفات)؛ مَحْق به معنی محو است، جز آنکه مَحْق کاملتر و تمامتر از محو است (لمع).
مَحو: از میان رفتن اوصافِ عادت و اِزالهٔ علت (ابن العربی). محو از میان رفتن

شیء است وقتی که اثری از آن باقی نماند و هر گاه اثری از آن باقی بماند «طَمْس» نامیده می‌شود (لمع).

محوالجمع والمحوالحقیقی: فنای کثرت در وحدت (تعریفات).

محوالعبودیة و محو عین‌العبد: هو اسقاط اضافةالوجود الی‌الاعیان (تعریفات).

مراد: کسی که از ارادهٔ خود ربوده شده و همهٔ امور برای او مهیا شده است و بدون سختی از رسوم و مقامات گذشته است (ابن‌العربی).

مراقبه: رجوع شود به ص ۸۷۹ کتاب حاضر.

مرشد: کسی که قبل از گمراهی، به صراط مستقیم دلالت می‌کند (تعریفات)

مرید: وارستهٔ از ارادهٔ خود. غزالی گفته است که مرید کسی است که درهای اسما به روی او باز شده و از جملهٔ متوصلین به خداوند است به وسیلهٔ اسم (ابن‌العربی). رجوع شود به ص ۷۹۵ کتاب حاضر.

مُسامِره: خطابِ حق به عارفین از عالَمِ اسرار و غیب. مسامره وقتی بود بنده را با حق به شب. شب وقتِ خلوتِ دوستان است و حالِ شب مبنی است بر سِتْر (هُجویری).

مشاهده: اطلاق می‌شود بر دیدنِ اشیا به دلایل توحید و گاهی اطلاق می‌شود بر رؤیتِ حق در اشیا (ابن‌العربی)؛ مشاهده و مکاشفه معناً به یکدیگر نزدیک‌اند جز آنکه مکاشفه تمامتر است (لمع)؛ و نیز رجوع شود به ص ۷۹۵ کتاب حاضر.

معجزه: امرِ خارقِ عادت صادر از نبی و مقرون به دعوی نبوت. معجزه، داعیِ به خیر و سعادت است و مقصود از آن اظهارِ صدقِ ادعای رسالت است (تعریفات).

معرفت: رجوع شود به ص ۹۶۷ کتاب حاضر.

مقام: اقامتِ طالب بر ادای حقوقِ مطلوب به شدتِ اجتهاد و صحتِ نیّتِ وی. هر مریدی را مقامی است که در ابتدا طلبش را سبب آن بوده، و هرچند که طالب از هر مقام بهره‌ای می‌یابد و بر هر یکی گذری می‌کند، قرارش بر یکی باشد زیرا مقام ارادت از ترکیبِ جِبِلّت باشد نه روشِ معاملت: **وَ مَا مِنّا اِلا لَهُ مَقامٌ مَعلوُم.** پس مقامِ آدم توبه بود؛ از آنِ نوح، زهد؛ از آنِ ابراهیم، تسلیم؛ از آنِ موسی، اِنابت؛ از آنِ داود، حزن؛ از آنِ عیسی، رَجا؛ از آنِ یحیی، خوف؛ از آنِ محمد، ذکر. و هرچند که هر یک را اندر هر محل سِیری بود، آخر رجوعشان باز مقامِ اصلی خود بود. راه خدا بر سه قسمت است: یکی مقام و دیگر حال و دیگر تمکین. انبیا برای بیان راه خدا آمده‌اند تا جکم مقامات را بیان کنند. با ظهور محمد هر مقامی را حالی پدیدار آمد

تا دین تمام شد: **اَلیوم اَکمَلْتُ لَکُم دینَکُم و اَتْمَمْتُ عَلَیکُم نِعمَتی.** آنگاه تمکین متمکّنان پدید آمد (هُجویری)؛ و نیز رجوع شود به ص ۷۶۴ کتاب حاضر.

مکاشفه: حضوری که به بیان در نیاید. مکاشفه عبارت است از حضور دل در شواهدِ مشاهدات و علامت مکاشفه دوامِ تحیّر در کُنْهِ عظمت خداوند است. در محاضره عارف در اَفعال متفکر بود و در مکاشفه عارف در جلال متحیر بود (هُجویری).

مَلجأ: اعتماد دل به حصولِ مراد آن (هُجویری).

مُلک: عالَم شهادت یعنی عالَم محسوسات طبیعی (ابن‌العربی).

ملکوت: عالَم غیب که عالَمِ مختص به ارواح و نفوس است (ابن‌العربی).

مَنجا: خلاص یافتنِ دل از محلِ آفت (هُجویری).

موت ابیض: جوع (تعریفات).

موت احمر: مخالفت نَفْس (تعریفات).

نُجَبا: چهل نفرند که شغل آنها برداشتن بارهای خلق است (ابن‌العربی).

نَجوا: نهفتنِ آفات از اطلاع غیر (هُجویری).

نَعْت: مبیّنِ نسبت است مثل اول (ابن‌العربی).

نَفْس: رجوع شود به ص ۸۵۵ و ۹۷۰ کتاب حاضر.

نَفْی: محوِ صفت، نفیِ صفت بشریت (هُجویری).

نُقَباء: آنهایی هستند که بر ضمایرِ مردم مطلع‌اند و آنها سیصد نفرند (ابن‌العربی).

نورالنور: حق تعالی (تعریفات).

نیروانا: رجوع شود به ص ۷۲۵ کتاب حاضر.

وارد: حلولِ معانی به دل (هُجویری). آنچه وارد شود بر قلب از خواطرِ پسندیده بدون تفکر و تدبّر و گاهی بر مطلقِ واردات اطلاق می‌شود (تعریفات).

واقع: به واقع معنی خواهند که اندر دل پدیدار آید و بقا یابد، به خلاف خاطر. و به هیچ حال مر طالب را آلتِ دفع کردن آن نباشد، چنان که گویند: **خطر علی قلبی و وقع فی قلبی.** پس دلها محل خواطرند اما واقع جز بر دل صورت نگیرد که حشوِ آن جمله حدیث حق باشد (هُجویری).

وجد: آنچه بدون جهد و تکلف بر قلب وارد شود و بعضی گویند عبارت است از برقهایی که می‌درخشد و به سرعت خاموش می‌شود (تعریفات).

وجود: از میان رفتن فرد است به واسطهٔ پنهان شدنِ اوصاف بشریت و نیز به واسطهٔ

وجود حق، زیرا چون سلطان حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند (تعریفات).
وَرَع: اجتناب از شُبهات، از ترس وقوع در محرّمات (تعریفات)؛ و نیز رجوع شود به ص ۸۲۹ کتاب حاضر.
ورقاء: نَفْسِ کلّیه (تعریفات و ابن‌العربی).
وسایط: اسبابی که به تعلق کردنِ آن به مراد رسند (هُجویری).
وقت: لحظه‌ای از زمان که بین ماضی و مستقبل است و بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود، چنان‌که واردی از حق به دل او پیوندد و سِرّ وی را در آن مجتمع گرداند، چنان‌که اندر کشفِ آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل. علم بنده عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد پس باید در وقت با حق خوش باشد. هر که به فردا مشغول شود یا اندیشهٔ دی بر دل گذارد، از وقت محجوب شود. وقت در تحت کسب بنده نیاید و با تکلف حاصل نشود. انسان نه در جلب آن آزاد است، نه در دفع آن [و] گفته‌اند: **الوقت سیف قاطع**، زیرا بیخ مستقبل و ماضی بِبُرَد و اندوهِ دی و فردا از دل محو کند (هُجویری)؛ وقت عبارت است از « حال تو » در زمان حال، که نه به گذشته تعلق داشته باشد و نه به آینده (ابن‌العربی).
وقفة: توقف بین دو مقام (ابن‌العربی). علت وقفه آن است که سالک، حقوقِ مقامی را که از آن بیرون آمده، ادا نکرده و هنوز مستحقِ دخول در مقام بالاتر نیست. بنابراین بین دو مقام سرگردان است (تعریفات).
ولایت: رجوع شود به ص ۷۸۸ کتاب حاضر.
وَلَه: افراطِ وجد (ابن‌العربی).
ولیّ: رجوع شود به ص ۷۸۸ کتاب حاضر.
هاجِس: خاطر اول و آن خاطر ربّانی است که هیچ‌وقت به خطا نمی‌رود. سهل، آن را گاهی « سبب اول » و « نَقر الخاطر » نامیده است. چون هاجِس در نَفْس تحقق پیدا کند « اراده » نامیده می‌شود. در مرتبهٔ سوم « همت » و در مرتبهٔ چهارم « عزم » خوانده می‌شود. چون هاجِس متوجه به قلب شود و محرکِ عمل گردد « قصد » نامیده می‌شود و با شروع به فعل، « نیّت » خوانده می‌شود (ابن‌العربی).
هجوم: آنچه به قوّتِ وقت به قلب برسد بدون تصنع، یعنی خارج از اراده و اختیار و طلب باشد (ابن‌العربی).
همت: توجه و قصدِ قلب با جمیع قوای روحانی خود به جانب حق برای حصولِ کمال برای شخص خود یا برای دیگری (تعریفات).

هُو: غیبی که دیدنی نیست یعنی شهودِ آن برای غیر ممکن نیست (تعریفات).
هیبت: اثر مشاهدهٔ جلال خدا در قلب. چون خدا به شاهدِ جلال به دل بنده تجلّی کند نصیبِ دل هیبت بود. هیبت درجهٔ عارفان است (هُجویری).
هیبت و اُنس: دو حالت است فوقِ قبض و بسط، همان طور که قبض و بسط دو حالت است فوقِ خوف و رَجا. مقتضای هیبت «غیبت»، یعنی بی‌خودی است، در حالی که مقتضای اُنس، با خودی و هوشیاری است (تعریفات).
یقین: یعنی علمی که صاحب آن شکّی در آن نداشته باشد. به عبارتِ اُخریٰ، اعتقاد به اینکه شیء چنان است با اعتقاد به اینکه غیر آن ممکن نیست. در اصطلاح صوفیه یقین عبارت است از رؤیتِ عیان، به قوّت ایمان، نه به حجّت و برهان (رجوع شود به ص ۷۳۸ـ۷۳۷ و ۹۶۳ کتاب حاضر).

به پایان رسید تاریخ تصوّف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفهٔ آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، و آن عبارت است از قسمت اول از جلد دوم، از کتاب بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، در شهر طهران، به تاریخ ماه آبان ۱۳۲۲ هجری شمسی مطابق شوال ۱۳۶۲ هجری قمری، به قلم دکتر قاسم غنی.

و از خداوند مسئلت می‌نماییم که توفیق اتمام این کتاب را عطا فرماید. و قسمت دوم این جلد، چنان‌که در نظر است، عبارت خواهد بود از تاریخ اوضاع و احوال علمی و ادبی و اجتماعی عصر حافظ در فارس و مضافات و ایالات مجاوره، و جلد سوم آن عبارت خواهد بود از شرح حال و زندگانی حافظ و بحث در نحوهٔ خصوصی افکار و اشعار او.